وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانيّة

بوزريعة ـ الجزائر

مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة

تخصص: فلسفة قديمة

الموضوع:

النزعة الأفلاطونية في نظرية المعنى والدلالة عند جوتلوب فريجه

إعداد الطالبة:	المشرف الإداري:	المشرف العلمي:
فاطمة حيمان	د. عبد القادر بليمان	د. حياة بن بوزيد

السنة الدراسية: 2005 - 2006

مقدمة:

لا شكّ في أنّ القول بوجود عالم واقعي مستقلّ للأفكار الموضوعيّة تخضع له معرفتنا ومقتضيات علمنا، ولا يتوقف وجوده، ولا حقيقته لا على وجودنا ولا على أيّ وجود آخر غيره، هو من ابتكار الفيلسوف اليوناني **أفلاطون (427 - 347 ق.م)** Platon، إذ يعدّ أوّل من تحدّث عن عالم واقعي مثالي مفارق يحمل طابعا ميتافيزيقيا ويضمّ كيانات مجاوزة للإدراك والفهم الإنساني بوسائله العاديّة؛ هي حقائق مستقلّة بذاتها سواء اكتشف وجودها أم لم يكتشف. تمثّل هذه الكيانات بالنسبة لأفلاطون حقائق الأشياء الثابتة في مقابل أعراضها الحسيّة المتغيّرة، ولأنّها أفكار كليّة موضوعيّة وضعها أفلاطون خارج الزمان والمكان في عالم مفارق مستقلّ خاص بها وحدها،هو عالم المثل.

قادنا بحثنا في فلسفة أفلاطون ونظريّته في المثل بوجه خاص إلى التساؤل التالي: هل انفرد أفلاطون بالقول بوجود مثل هذا العالم المثالي المستقل، أم أنّ هناك من تبنى الرأي نفسه ولو ضمن سياق آخر غير سياق نظريّة المثل ؟ بعبارة أخرى: هل توقفت فكرة أفلاطون القائلة بوجود عالم مستقل للأفكار الموضوعيّة عند هذا الفيلسوف أم امتدّت إلى غيره من الفلاسفة اللاحقين ؟

أطلعنا استقراؤنا لتاريخ الفلسفة، وللحقبة المعاصرة منه على الخصوص، على وجود نظريّة فلسفيّة تشبه إلى حدّ كبير نظريّة المثل الأفلاطونيّة، عند عالم رياضي ومنطقي وفيلسوف عانى من تجاهل علماء وفلاسفة عصره لنظريّاته على الرغم من أصالتها وأهمية مضمونها العلمي والفلسفي؛ هو الألماني **جوتلوب فريجه (1848 - 1925)** Gottlob Frege الذي تحدّث في إطار نظريّة أنطولوجيّة عن ثلاثة عوالم متمايزة هي: عالم الأفكار الموضوعيّة المستقلّة، والعالم النفسي والعالم الفيزيائي.

يتّسم عالم الأفكار الموضوعيّة عند فريجه ـ كما هو الحال بالنسبة لعالم المثل عند أفلاطون ـ بالموضوعيّة، والاستقلال، والواقعيّة، تقطنه كيانات ثابتة لا زمن لها، تؤثر في العالمين النفسي والفيزيائي ولا تتأثر بهما. فإلى ماذا تعود موضوعيّة، واستقلال، وثبات، وواقعيّة الأفكار عند فريجه ؟ هل إلى الأسباب نفسها التي ترجع إليها موضوعيّة، واستقلال، وثبات، وواقعيّة المثال الأفلاطوني، أم إلى أسباب أخرى مغايرة تماما ؟ وما مدى تشابه الفكرة الفريجيّة بالمثال الأفلاطوني ؟ هل يبلغ هذا التشابه حدّا يسمح بتأكيد ثبات نزعة أفلاطونيّة في الفلسفة الفريجيّة ؟

هكذا انتهى بنا بحثنا في نظريّة المثل الأفلاطونيّة إلى البحث في نظريّة معاصرة في اللغة هي **نظريّة المعنى والدلالة** عند الألماني جوتلوب فريجه، ووجدنا أنفسنا نتساءل: هل من الممكن الكشف عن وجود نزعة أفلاطونيّة في فلسفة فريجه ؟ ومن ثمّ هل من الممكن إثبات أثر - إن وجد - لفلسفة أفلاطون في فلسفة فريجه ؟ وهل يمكن اعتبار نظريّة المعنى والدلالة عند فريجه امتدادا وإعادة بعث في صورة جديدة علميّة، إن صحّ القول، لنظريّة المثل عند أفلاطون ؟ تقتضي الإجابة عن كلّ هذه الأسئلة إقامة مقاربة مفهوميّة بين النظريتين بتحديد مفهوم وخصائص كلّ من المثال الأفلاطوني والفكرة الفريجيّة والمقارنة بينهما للتحقق من إمكانيّة أو عدم إمكانيّة إثبات اتّجاه أفلاطوني في نظريّة فريجه في المعنى والدلالة.

تلك هي الغاية المنشودة من بحثنا هذا والفكرة الموجهة لكلّ مضمونه الذي قسّمناه إلى جزأين، خصّصنا الأوّل لتحليل مضمون نظريّة المثل عند أفلاطون، وتحدّثنا في الثاني عن مضمون نظريّة المعنى والدلالة عند فريجه، وحاولنا تحليل ومناقشة الرأي القائل بتبني فريجه لنزعة أفلاطونيّة في نظريّته. وقد واجهنا صعوبة واضحة عند قراءة التفسيرات المتباينة لآراء ومواقف فريجه؛ إذ اختلفت مواقف الكتاب حول تصنيف فلسفة فريجه إلى حدّ التناقض، بالإضافة إلى ندرة أبحاث جادة باللغة العربيّة تناولت فلسفة فريجه ومنطقه رغم أهمّيته البالغة باعتباره الحدّ الفاصل بين الكلاسيكي والمعاصر في المنطق. وقد حاولنا التقيّد ـ كلما أمكن ذلك - بالترجمة الفرنسيّة لنصوص فريجه دون العودة إلى التأويلات واجتهدنا في اقتراح تفسير رأينا أنّه منسجم مع الخطوط العامة والأفكار الموجّهة لفلسفة فريجه ونزعته المنطقانيّة.

في الأخير بقي أن نشير إلى مسألة مهمّة هي امتداد فكرة عالم الأفكار الموضوعيّة الواقعي المستقل إلى فلاسفة علم معاصرين غير فريجه، من بينهم **كارل بوبر* (1902- 1994)** Karl Popper الذي: " تحدّث عن ثلاثة عوالم متمايزة من الناحية الأنطولوجيّة: الأوّل العالم الفيزيائي، الثاني عالم الخبرات الشعوريّة، والثالث عالم المعرفة الموضوعيّة؛ وهو عالم موضوعات الفكر والنظريات والقوانين العلميّة."[1]

* فيلسوف انجليزي معاصر من أصل نمساوي عرف باتّجاهه النقدي، أهمّ كتبه: **" منطق الكشف العلمي"، " مكانة العلم والميتافيزيقا"، " عقم المذهب التاريخي"، " الفلسفة كيف أراها"، " المجتمع المفتوح وأعداؤه"** وغيرها.

[1] محمد محمد قاسم، **كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1986، ص357.

إنّ إقبـال الفلاسـفة وفلاسـفة العلـم خاصــة، علــى القـول بعــالم واقعــي مسـتقلّ لأفكـار موضــوعيّة مسـتقلة بـذاتها يُؤسّـس الحقيقـة والموضـوعيّة، لـم يـأت مـن فـراغ بـل لـه مبرّراتـه الواقعيّـة والمنطقيّـة التــي تشـير ببسـاطة إلــى تعثـر الإنسـان وسـط حقـائق لا دخـل لــه فيهـا مـن حيـث الخلـق والإبـداع، ويتوقـف دوره تجاهها عنـد حـدود الكشـف ومحاولـة الفهـم والتفسـير. ومـن هنـا التسـاؤل الـذي يطـرح نفسـه بإلحـاح: ألا يعدّ ذلـك نقطـة ايجابيّـة تخدم فلسفة أفلاطـون وتـدعّم الـرأي الشـائع بـين كثيـر مـن مؤرخـي الفلسـفة القائـل إنّ أفلاطـون هـو الفلسـفة والفلسـفة هـي أفلاطـون انطلاقـا مـن أنّ الفلسـفة ـ بـالمعنى الـدقيق للكلمـة ـ لـم تبـدأ إلا مـع أفلاطـون علـى الـرغم مـن الانتقـادات الكثيـرة التـي وجّهت لفلسـفته منـذ أرسـطو ؟ ونحــن هنــا نتّفــق مــع رأي **برترانــد رســل*(1872 - 1980)** Bertrand Russel فــي مقدّمــة كتابــه**" تــاريخ الفلســفة الغربيــة"** فــي الجــزء الأوّل منـــه الــذي خصصـــه للفلســـفة القديمـــة، والـذي أكّـد فيـه أنّ دراسـة الفلسـفة تقتضـي قضـاء شـطر طويـل مـن العمـر فـي دراسـة الفلسـفة اليونانيّـة، وأنّ دراسة هذه الأخيرة تقتضي قضاء الشطر الآخر المتبقي من العمر في دراسة وفهم فلسفة أفلاطون.[1]

* فيلسـوف إنجليـزي معاصـر تخصّـص فـي فلسـفة الرياضـيّات والمنطـق الرياضـي، و كانـت لـه إسـهامات فـي الفلسـفة السياسـيّة والأخلاقيّـة وفـي فلسـفة المعرفـة ، لكنّـه اشـتهر خاصـة باتّجاهـه المنطقـاني(اللوجيسـتيقي) الـذي حـاول فيه ردّ المفاهيم الرياضيّة إلى تصوّرات منطقيّة، أهمّ مؤلفاته: **" مبادئ الرياضيات"** و**" أصول الرياضيات"**.

[1] برترانـد رسـل مقدمـة، **تـاريخ الفلسـفة الغربيـة**، الجـزء الأول، الفلسـفة القديمـة، ترجمـة زكـي نجيـب محمـود، لجنـة التـأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة 67 - 1968.

الجزء الأوّل: الحقيقة والمعنى عند أفلاطون.

" إنّ القدرة على فهم أنّه يوجد وجود بالذات لكلّ شيء، كما أنّ القدرة على اكتشاف هذه الحقيقة وتعليمها للآخرين بعد إخضاعها لتحليل كامل ودقيق، كلّ ذلك يتطلب عقلا موهوبا من نوعيّة نادرة خارقة للعادة."

أفلاطون

محاورة " **بارمنيدس**" (134e-135d).

مدخل تاريخي: الإرهاصات الأولى لإشكاليّة الحقيقة والمعنى عند أفلاطون.

هل يملك العالم الذي نعيش فيه **حقيقة** يردّ إليها ويفسّر بها ؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هي هذه الحقيقة ؟ وما مصدرها ؟ هل هي كامنة فيه أم أنّها مفارقة له ؟ وما دور الإنسان تجاهها ؟ هل هو مبدعها، أم أنّ حدود ملكاته وقدرته تتوقف عند حدود البحث ومحاولة الفهم والتفسير فقط ؟ هل باستطاعته معرفتها والكشف عنها ؟ وهل بإمكانه ترجمتها - في حال معرفتها - إلى **معنى** واضح ودقيق يعبّر تعبيرا تامّا صحيحا وصادقا عنها ؟ بعبارة أدقّ: **ما حقيقة العالم ؟ وما علاقتها بالمعنى أي باللغة ومن ثمّة بالإنسان ؟**

انطلق فعل التفلسف عند قدماء فلاسفة اليونان بالتساؤل حول حقيقة الوجود ومحاولة إعطاء تفسير عقلي لها؛ وقد ارتبطت إشكاليّة الحقيقة بإشكاليّة المعنى منذ بداية التفكير الفلسفي عندهم؛ فاللغة شرط ومسلمة لكلّ تفكير أيّا كان نوعه، فلا تفكير خارج إطار اللغة. وقد أدركوا ما بين الفكر واللغة من ارتباط وثيق وناقشوه منذ القرن السادس قبل الميلاد؛ حيث نجد عند الفيلسوف اليوناني **بارمنيدس (530 - 440 ق.م)** أوّل مثال في الفلسفة لحجاج انبنى على **الفكر واللغة** ثمّ انتقل منهما إلى الوجود، وذهب معاصره **هيراقليطس (535 - 475 ق.م)** في فلسفته في **الصيرورة** إلى أنّ**"الكلمة"** ينبغي أن تعكس حقيقة الأشياء. أما **السفسطائيون (النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد)** فقد وجدوا في دراسة اللغة أو في ما عرف عندهم بالخطاب أفضل سلاح لتبرير الصيرورة والدفاع عن قولهم بنسبيّة المعرفة والوجود معا. وقد تصدّى **سقراط (470 - 399 ق.م)** لنزعتهم النسبيّة هذه بفلسفته في التصوّرات، التي أكّد فيها ضرورة البحث وراء الصورة الغامضة وغير اليقينيّة لكلمات اللغة عند السفسطائيّين، عن **المعنى الدائم والمطابق للتصوّر باعتباره ماهيّة حقيقيّة وحدها تؤسّس إمكانيّة الكلمة والفكر معا.** لكن **البحث الفلسفي والتحليل النقدي للغة وعلاقتها بالفكر والحقيقة** لم يظهر إلاّ عند تلميذه **أنتستان (445 ـــ 360 ق.م)** ومن بعده **أقراطيلوس** الذي تتلمذ عليه **أفلاطون.** هذا الأخير عكست محاورته **"أقراطيلوس"** ما كان من **صراع بين المدارس في هذا الموضوع،** وتضمّنت **رأيه في المسألة. فما هو مضمون رأيه ؟ فيم تكمن الحقيقة عنده ؟ وما علاقتها بالكلمة منطوقة كانت أو مكتوبة ؟.**

هذا ما سنحاول الإجابة عنه بعد عرض مضمون رأي كلّ واحد من السابق ذكرهم في موضوع ماهيّة الحقيقة وعلاقتها باللغة ومدى تأثير ذلك في الطرح الأفلاطوني.

1- بارمنيدس: الإرهاصات الأولى للمثالية*.

أسّس **بارمنيدس**[**] **(530- 440 ق.م) Parménide** المعرفة والوجود على العقل وحده؛ حيث طابق بين نظام المعرفة ونظام الوجود فاستحقّ بذلك أن يكون الزعيم الأوّل للمثاليّة في تاريخ الفكر الفلسفي؛ إذ ميّز في فلسفته تمييزا واضحا بين **الوجود L'Etre** و**اللاوجود Le Non-être**، الأوّل موجود وحقيقي بينما الثاني لا وجود ولا حقيقة له لاستحالة التفكير فيه. أما عن صفات هذا الوجود فهي كلّها سلب؛ إنّه لا متحرّك ولا متغيّر أي ثابت، لا بداية ولا نهاية له أي أبدي أزلي، لا متعدّد أي واحد، لم ينشأ ولا يفنى ولا ينقسم ولا يتحوّل. والصفة الإيجابيّة الوحيدة له هي أنّه موجود ومن ثمّة لا يمكنه أن يصدر ممّا لم يكن موجودا، ولا أن يعود إليه فلا معنى لبدايته سوى أنّه أتى من شيء آخر، فإذا جاء من الوجود فليس ذلك بداية وأن يأتي من اللاوجود فإنّ ذلك مستحيل لأنّ اللاوجود غير موجود أصلا.

يعتبر بارمنيدس الإيلي أوّل فيلسوف أثار مشكلة المعرفة على أساس التمييز بين الحقيقة والمظهر في الوجود، حيث فرّق بين نوعين من المعرفة: المعرفة الحسّية والمعرفة العقليّة؛ الأولى ظنية وهمية لأنّ الحواس تخدعنا إذ ترينا عالما يسوده التغيّر والكثرة بينما الوجود الحقيقي واحد، ثابت، خالد لا يفقد هويّته، وهو الذي يصل إليه في النهاية التأمل العقلي الذي يستبعد الخبرة الحسّية، لذلك لم يثق بارمنيدس في شهادة الحواس واعتمد على العقل وحده للوصول إلى الحقيقة. وهكذا طابق بين الوجود والعقل، ولا يعني ذلك أنّه أنكر الكثرة والتغيّر لكنّه جعلهما مجرّد مظهرين حسّيين يستحيل أن يكونا حقيقيّين وإلاّ استحالت المعرفة. ومن ثمّة انتهى إلى القول بـ: " وجود عقلي بعيد عن الحسّ والمحسوس، واحد لا ينقسم لأنّه كلّ متجانس ولا يوجد هنا أو هناك أيّ شيء يمكن أن يمنعه من التماسك، وليس الوجود في مكان أكثر أو أقلّ بل كلّ شيء مملوء بالوجود، فهو في كلّ مكان متّصل لأنّ الوجود متماسك بما هو موجود."[(1)]

.

* ترجع جذورها إلى العهد الإغريقي، وتمثّل كلّ نسق يحصر موضوع المعرفة بفاعل المعرفة، ويجعل وجود الأشياء في أن يدركها الفاعل المفكر، الذات المفكرة. في علم الكينونة " الانطولوجيّا" تكمن المثاليّة في القول إنّ الأشياء ليست بشيء أكثر من أفكارنا الخاصة... ليس هناك واقع سوى الذوات المفكرة وحقيقة الأغراض تكمن في كونها مدركة من جانب هذه الذوات. ويمكن أن ترتدي كلمة **مثاليّة** معنى دقيقا جدّا، شرط ألاّ يفصل بين المعرفة والميتافيزيقا؛ لأنّ من الواضح أن **المثاليّة** ترى أنّ كلّ الميتافيزيقا تنحصر في نظريّة المعرفة. وتقرير الوجود قاعدته تعيّين الوجود كوجود معروف، وهذه أطروحة واضحة في مقابل الواقعيّة، التي ترتكز على ركيزة حدس الوجود من حيث هو موجود. (أندري لالاند، **الموسوعة الفلسفيّة**، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الثانية 2001، ص ص(592 - 594) بتصرف.)

** ولد في إيليا، أورد فلسفته الخاصة في قصيدة قسّمها إلى قسمين: قسم عرض فيه فلسفته الخاصة، سماه " طريق الحق "، وقسم آخر وصف فيه الآراء الزائفة السائدة في أيامه، سماه " طريق الظنّ ". لم يبقى من هذه القصيدة إلاّ شذرات ترجمها إلى اللغة العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهواني.

(1) **أنظر:** بارمنيدس، **شذرة 8**، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، في **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر 1954، ص32.

ويرى بارمنيدس أنّه: " لا يمكن معرفة اللاوجود لأنّه مستحيل، ولا يمكن التعبير عنه باللغة لأنّ الفكر واللغة يفترضان الوجود، ولن تجد تفكيرا في شيء غير موجود يدور حوله الكلام."[(1)] يعنى بذلك أنّ الفكر واللغة كلاهما يستلزم وجود أشياء خارجة عنهما، أي أنّ اللغة إن لم تكن خاليّة من المعنى فلابد أن تكون لألفاظها معان، ولا ينبغي أن تكون معاني الألفاظ ألفاظا أخرى بل لابد أن تكون معانيها أشياء موجودة ـ بمعنى الوجود البارمنيدي العقلي الواحد الثابت والخالد ـ سواء تحدّثنا عنها أولم نتحدّث. وهذا هو أوّل مثال شهدته الفلسفة لحجاج انبنى على الفكر واللغة ثمّ انتقل منهما إلى الوجود؛ فاستعمال اللغة استعمالا مفيدا يقتضي أن تحمل كلماتها معنى وما تعنيه ينبغي أن يكون موجودا، يعني ذلك أنّ اللغة تعبّر عن الوجود وتفيد في معرفته، وبالتالي جعل بارمنيدس اللغة أداة للمعرفة تعبّر عمّا هو موجود حقيقة، وهكذا تمّ رفع المشكل اللغوي إلى مستوى نظريّة في المعرفة.

ارتفع بارمنيدس بفلسفته هذه إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل فمهّد بذلك لظهور ما يسمى بـ**"الفلسفة الأولى"** أو**"الميتافيزيقا"***؛ لقد جرّد الوجود وجعله موضوع الفكر الخالص، تجاوز عالم الظواهر، واستحقّ أن يشير إليه أفلاطون بتبجيل كبير: " ظهر لي بارمنيدس... وقورا ومخيفا في آن واحد. ... كما ظهر لي أنّه يملك فكرا عميقا من نوعيّة نادرة."[(2)] لكن ألا يمكن أن يقودنا تحليلنا هذا لفلسفة بارمنيدس إلى اعتباره أوّل فيلسوف انتقل من الفكر إلى الوجود حينما أكّد أنّ الحقيقة الأساسيّة هي أنّه **" طالما نفكر فنحن نفكر في الوجود"**، ألم يسبق **ديكارت** فأثبت الوجود بعد إثبات الفكر؟ لا يمكننا أن نبالغ فنقول أنّه سبق ديكارت أو حتى فعل مثله فقال بأولويّة الفكر على الوجود، بل نقول فقط إنّه طابق بين الفكر والوجود إلى حدّ التوحيد بينهما؛ فالفكر والوجود ـ كما قلنا ـ شيء واحد عنده.

[(1)] ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1984، ص ص(50-51).

* مصطلح فلسفي يحمل معنى قديم: الاسم المعطى لكتاب أرسطو الذي ندعوه اليوم **ميتافيزيقا**؛ لأنّه كان تتمّة مجموعة أعمال أرسطو التي جمعها **أندرونيقوس الرودسي** (القرن الأول ق.م)، والتي وجدها بعد كتاب**"الطبيعة"**. في الاستعمال الحديث: تباين معنى كلمة **ميتافيزيقا** بحسب التشديد فيها، إما على فكرة بعض الكائنات أو على نظام ما للواقع، كموضوع خاص للميتافيزيقا، وإما على فكرة نمط خاص للمعرفة، مميّز لها: أ ـ معرفة نظام خاص من الحقائق. ب ـ معرفة كائنات لا تقع تحت الحواس. ج ـ معرفة ماهيّة الأشياء بذاتها مقابل المظاهر التي تتّسم بها. د ـ معرفة الحقائق الأخلاقيّة، واجب الوجود، المثال، باعتبارها مكوّنة نظام واقعي أعلى من نظام الوقائع، ومتضمنة علّة وجود هذا النظام. ه ـ معرفة مطلقة، يقدمها حدس الأشياء المباشر، في مقابل الفكر العقلي. و ـ معرفة بالعقل، تعتبر كأنّها قادرة وحدها على بلوغ صميم الأشياء، ومن ثمّ بلوغ المبادئ الأوّليّة للعلوم الطبيعيّة والأخلاقيّة. ز ـ عند كانط: جملة المعارف التي تستفاد من العقل وحده، أي من ملكة المعرفة قبليّا بالمفاهيم، دون الاستعانة بمعطيات التجربة ولا بحدس الزمان والمكان. ح ـ معرفة الواقع بالتحليل المتروي والنقدي، الجذري قدر الإمكان، وبالتوليف الشمولي قدر الإمكان، توليف الاختبار، ولاسيّما الاختبار الداخلي، أساس وشرط كلّ اختبار آخر.(أندري لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، المجلد الثاني، ص ص790 – 795).

[(2)] **أنظر:** Platon**, Théétète**, trad. Emile Chambry; Garnier, Flammarion, Paris1967, (183c).
النص باللغة الفرنسية:
" Parménide me paraît être ... "À la fois vénérable et redoutable"...et il m'a paru avoir une profondeur d'une rare qualité. "

بعد هذا العرض الموجز لفلسفة بارمنيدس تتّضح لنا جليّا قيمة فكره التي أدركها أفلاطون؛ لقد مهّد للقسم الجوهري من الفلسفة وهو مبحث **ما بعد الطبيعة "الميتافيزيقا"** ومعه فتح الباب لمبحث المعرفة، فهو أوّل من استعمل مفهوم الوجود وجعله الموضوع الأوّل والحقيقي للمعرفة أي للفلسفة، ثم تنبّه إلى التعارض القائم بين معرفة الحواس ومعرفة العقل حيث رفض المعرفة الحسّية واصفا إيّاها بالوهم والظنّ، وجعل المعرفة الحقيقيّة هي المعرفة العقليّة التي موضوعها **الوجود L'Etre** الذي منحه صفتي الوحدة والثبات. لقد كان لطرح بارمنيدس هذا الأثر العظيم على فكر أفلاطون وأرسطو وعلى كلّ ميتافيزيقا في تاريخ الفلسفة، كما أعطى المبدأ الأوّل **للمذهب العقلاني*** وهو كون الحقيقة مستنبطة من العقل لا من الواقع المادّي. أما الخطأ الذي وقع فيه فهو إنكاره للعالم الحسّي؛ للتغيّر والكثرة، فالحلّ الأمثل في الفلسفة ليس إنكار المشكلات ولكن الاعتراف بها وطرحها ومحاولة الإجابة عنها إجابة معقولة. وهذا ما حاول فعله الفلاسفة اللاحقون أفلاطون وأرسطو على الخصوص فيما يخصّ مشكلة العالم الحسّي. كما أخفق كذلك في إنكاره إمكانيّة الحمل أي إمكانيّة إصدار أيّ حكم بخصوص الوجود؛ هذا الأخير لا يمكن أن تنسب إليه -حسبه- أيّة صفة إيجابيّة غير الوجود؛ فهو ليس واحدا أو ثابتا أو غير ذلك بل موجود وفقط وإلاّ أصبح غير ذاته، وهذا في رأيه تناقض؛ فلكي يحفظ الوجود هويّته وجب أن تكون جميع صفاته سلب ما عدا صفة الوجود، فهو لا متحرّك، ولا متغيّر، ولا متعدّد، ولا منقسم، ولا بداية ولا نهاية له، ولا ناقص بل موجود فقط.

أما فضل **زينون**(**489 - ؟ ق. م) Zénon** فإنّه خاص جدّا؛ إذ لم تكن له فلسفة خاصة تنسب إليه كغيره من فلاسفة اليونان بل اكتفى بالدفاع عن فلسفة أستاذه بارمنيدس بحججه الشهيرة لإبطال الكثرة والحركة مبيّنا ما تنطوي عليه نظريّات الخصوم من تناقض وعن هذا الطريق أثبت الأصل بإثبات بطلان النقيض[1]؛ فإذا كانت الحركة والكثرة مستحيلتين بالعقل فإنّهما مجرّد وهم سببه خداع الحواس. كانت طريقة زينون في مناقشة خصومه هي التسليم لهم بصحّة آرائهم ثمّ تبيان ما يترتّب على هذا التسليم من تناقض، وقد قدّم نموذجا عن تطبيق هذه الطريقة في كتاب ألّفه في شبابه: "... الحقيقة - قال أفلاطون على لسان زينون - أنّ الهدف من كتابي هو دعم أطروحة بارمنيدس ضدّ الذين

* بالمعنى الميتافيزيقي؛ مذهب يقول بعدم وجود أيّ شيء بلا موجب، بحيث إنّه لا يوجد شيء لا يكون معقولا، قانونا إن لم يكن واقعا. من ثمّ: من زاوية مصادر المعرفة، في مقابل التجريبيّة؛ مذهب يرى أنّ كلّ معرفة يقينيّة تصدر عن مبادئ لا تقبل الدحض، بيّنة، تكون حصيلتها اللازمة، ولا يمكن للحواس أن تقدّم عنها سوى نظرة ملتبسة وظرفيّة، نظرة عابرة إلى الحقيقة.(أندري لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، المجلد الثالث، ص1172).

** تلميذ بارمنيدس وهو مثله من مدينة إيليا التي تقع في جنوب ايطاليا، ألف بحثا كتبه نثرا عرض فيه فلسفته، التي لم يأت فيها بشيء جديد بل قام بالدفاع عنه بحججه الشهيرة.

(1) د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الأول، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 1984، ص272.

يحاولون السخريّة منه، لأنّه؛ إن كان الكلّ واحدا، ففرضيّته تقود إلى جملة من النتائج السخيفة وتناقض ذاتها. هذا الكتاب يجيب إذن على الذين يؤكّدون الكثرة ويردّ عليهم اعتراضاتهم؛ ويقصد إظهار أنّ فرضيّتهم في الكثرة تقود، إن اعتبرنا الأشياء جيّدا، إلى نتائج أكثر سخفا من فرضيّة الوحدة."[1] تُعرف هذه الطريقة في المناقشة بفنّ الجدل، وقد رفع زينون الجدل من مستوى الحوار والنقاش العادّي إلى مستوى الاستدلال الفلسفي حين استهدف به البحث عن الحقيقة بإبطال الآراء الكاذبة عن طريق إبراز تناقضاتها وهذا ما يستلزم صدق نقائضها ضرورة. وقد استعاد بعده هذا الفنّ **السفسطائيّون*** وأفلاطون، لكن أرسطو نقده وعوّضه بالبرهان المنطقي: " كانت حجج زينون داعيّة لتحليل معاني الزمان، والمكان، والعدد، والحركة واللانهاية عند أفلاطون، وبالأخص عند أرسطو."[2]؛ إذ نبّهت مناقشته للتناقضات التي تحتويها معاني الزمان، والمكان، والحركة... الخ الفلاسفة إلى ضرورة إعادة بناء هذه المفاهيم بناءا جديدا صحيحا يحلّ التناقضات المطروحة وهذا ما فعله كلّ من أفلاطون وأرسطو. أما في العصر الحديث فقد ظهر الجدل في صورتين مختلفتين؛ صورة فلسفيّة مع كانط وهيجل وماركس، ولكلّ واحد منهم مفهومه الخاص للجدل، وصورة علميّة مع الرياضيّين والمناطقة. ومن هنا كانت مساهمة زينون إيجابيّة فعّالة؛ إذ لم تكمن في النتائج فهو لم يضف أيّ شيء إلى تعاليم بارمنيدس بل في المنهج الذي دعّم به هذه النتائج.

[1] **أنظر:** Platon**, Parménide**, , trad. Emile Chambry; Garnier, Flammarion, Paris1967, (128-129d).

النص باللغة الفرنسية:

" ...la vérité -dit Zénon- c'est que mon livre a pour but d'appuyer la thèse de Parménide contre ceux qui essaient de le tourner en ridicule, parce que, si tout est un, sa thèse entraîne une foule de conséquence ridicule et se contredit elle-même. Ce livre répond donc à ceux qui affirment le multiple et leur renvoie leurs objections, il entend montrer que leur hypothèse du multiple entraîne, si l'on considère bien les choses, des conséquences plus ridicules encore que l'hypothèse de l'unité."

* لقب **"سفسطائي"** كان يطلق عند اليونان على الأستاذ أو المعلم؛ لأنّ **"السفسطائية"**حركة فكريّة انتشرت في بلاد اليونان وخاصة في مدينة أثينا، في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، اهتمت بالتربيّة والتعليم، تزعّمها **السفسطائيّون** وهم طائفة من المفكرين عرفوا بكونهم أساتذة للتعليم يتجوّلون من مدينة إلى أخرى يقدّمون دروسا في الخطابة والبيان مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم، وكان منهجهم جدليّا. وللأهميّة فلسفتهم وأثرها المباشر في فلسفة أفلاطون سنتحدّث عنها بصفة خاصة.

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، دون طبعة ودون تاريخ، بيروت، لبنان، ص ص(32- 33).

2 - هيراقليطس: فلسفة الصيرورة ومفهوم اللوغوس.

تعتبر فلسفة **هيراقليطس***(535 - 475 ق.م) **Héraclite** تطوّرا واضحا ومميّزا للفلسفة اليونانية، وهي ماديّة في جانب وعقليّة مثاليّة في جانب آخر؛ تجلت نزعته الماديّة في تفسيره للوجود بمقوّم ماديّ أحادي هو النّار، وقوله بالصيرورة أي بالتغيّر الدائم للأشياء، أما مذهبه العقلي فقد اتّضح في نظريّته في **اللوغوس Logos** الذي يعتبره الحقيقة الموضوعيّة، وفي اعتقاده أنّ المعرفة العقليّة هي وحدها المعرفة الصحيحة اليقينيّة.

في فلسفته الطبيعيّة اختار هيراقليطس عنصر النّار مبدأ أوّل للأشياء: " إنّ هذا العالم كما قال هيراقليطس وهو واحد للجميع، لم يخلقه إله ولا إنسان، لكنّه كان ولازال وسيظلّ إلى الأبد " نارا" حيّة تشتعل بحساب وتخبو بحساب."[(1)] ولم يتعلق الأمر بالنسبة إليه ببنية ثابتة بل بصيرورة دائمة؛ إذ أقام فلسفته على نظريّة ميتافيزيقيّة خاصة اعتبر فيها التغيّر هو الحقيقة الأولى والوحيدة للوجود: " ألم يصرّح هيراقليطس بأنّ كلّ شيء يتغيّر، ولا شيء ثابت ؟ وبأنّنا - مشبّها الأشياء بتيار الماء - لا نسبح مرتين في النهر ذاته."[(2)] ويتمّ التغيّر - حسب رأيه - حين يصير الشيء إلى ضدّه؛ إنّه صراع دائم بين ضدّين أحدهما موجود والآخر غير موجود، هو مرور أحدهما من الوجود إلى اللاوجود والآخر من اللاوجود إلى الوجود: " كلّ شيء كما قال هيراقليطس موجود وغير موجود لأنّ كلّ شيء في سيلان دائم...، فالصراع أب الأشياء كلها...، النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلم، الجوع والشبع متّصلة؛ ففي طبيعة كلّ شيء جزء من ضدّه...، الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، يجفّ الرطب ويصبح الجاف رطبا."[(3)] معنى ذلك أنّ اللاوجود موجود وحقيقي كالوجود تماما، تفاعلهما هو معنى **الصيرورة Le Devenir**[(4)] تلك هي النتيجة التي انتهى إليها هيراقليطس وتعتبر أعمق فكرة في فلسفته، وبها أسّس فلسفة الصيرورة الأولى من نوعها في تاريخ الفكر الفلسفي. وهذا هو السبب الذي دفعه إلى اختيار عنصر النّار؛ لأنّها تعبّر بوفاء عن مبادئه الميتافيزيقيّة، فهي مبدأ فيزيائي مماثل لمبدأ الصيرورة الميتافيزيقي؛ إنّها أشدّ العناصر تغيّرا وقابليّة للتبادل باستمرار.

* فيلسوف إغريقي من بلدة أفسوس في آسيا الصغرى، عاصر بارمنيدس، كان أرستقراطيّا في سلوكه وتفكيره؛ بقيت من كتابه الوحيد " في الطبيعة " شذرات ترجمها إلى اللغة العربيّة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني.

(1) هيراقليطس، **شذرة 20**، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، في **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، ص ص(104– 105).

(2) **أنظر:** Platon, **Cratyle**, trad. Emile Chambry, Garnier, Flammarion, Paris1967, (402b).

النص باللغة الفرنسية:

" Héraclite disait n'est-ce pas ?que tout passe et que rien ne demeure, et comparant les choses à un courant d'eau, qu'on ne saurait entrer deux fois dans le même fleuve."

(3) هيراقليطس، **شذرات 36 - 39 - 44**، بتصرف، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، **المرجع السابق**، ص ص(120 - 122).

(4) ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص71.

وفـي المعرفـة ميّـز هيـراقليطس ـ مثـل بارمنيـدس ـ بـين الحـسّ والعقـل، إذ نسـب وهـم الثبـات إلـى الحـواس ووضـع الحقيقـة فـي المعرفـة العقليّـة، هـذه الأخيـرة ترتفـع إلـى معرفـة قـانون الصـيرورة. وهنـا اضـطرّ إلـى الاعتـراف بثبـات واحـد فقـط هـو القـانون الـذي تخضـع لـه الصـيرورة أثنـاء تغيّراتهـا، إذ رأى أنّ التغيّـر الـدائم والصـراع القـائم بـين الأضـداد يحكمـه قـانون أزلـي وانسـجام خفـيّ هـو مـا أسـماه **بــ"اللوغـوس"**؛ والمعنـى الحرفـي لكلمـة **Logos** اليونانيّـة يفيـد **"الكلمـة".**[1] كـان مولعـا بالاشـتقاقات اللغويّـة والتلاعـب بالألفـاظ، واعتبـر أنّ مفتـاح المعرفـة هـو الجمـع بـين المعـاني المتضـادّة، ولـذلك احتـوت أغلـب اشـتقاقاته علـى هـذه الازدواجيّـة فـي الـدلالات، فهـو يعـارض مفهومـا بضـدّه، وترتبط عنده كلّ دلالة في اللغة بضدّها، فعندما قـال: " إنّ اسم القوس هو الحياة ولكنّ فعله هو الموت."[2] فـذلك لأنّ إحـدى الكلمـات اليونانيّـة الدالـة علـى القـوس تشـبه اللفـظ الـدال علـى الحيـاة، واعتبـر أنّ هـذا التشـابه يتعلّـق بالحقيقـة المتناقضـة، وهـي أنّ الحيـاة والمـوت ليسـا سـوى مظهـرين متشابكين لأصل واحد.[3] ولهذا، ذهب إلى أنّ اللوغوس باعتباره"الكلمة" ينبغي أن يعكس حقيقة الأشياء؛ ذلك أنّ كلّ كلمة؛ أيّ كلّ مفردة من مفردات اللغة تحدّد ـ حسب رأيه ـ الشيء الذي تسمّيه وتشير إليه، ومـن ثمّـة تنتزعـه مـن التـدفّق الـدائم للصـيرورة التـي يوجـد ضـمنها لتسـتقر بـه فـي دائـرة الثبـات والسـكون. لهـذا، ولبلـوغ معرفـة أعمـق وأصـحّ عـن الماهيّـة الحقيقيّـة للأشـياء ينبغـي تجـاوز هـذا التحديـد الجزئـي لها والتعبير عنها في كليّتها، ولا يتمّ ذلك إلاّ إذا عبّرت الكلمات عن الحقيقة الوحيدة الدائمة للأشياء المتمثلة في التغيّر المستمر والسيلان الدائم، بأن تكون هي كذلك متغيّرة الشكل والمعنى؛ يجب أن تعبّر كلّ كلمة عن مفهوم الشـيء الـذي تسمّيه وعن نقيضـه في آن واحد، بهذا الجمع بين المعنى ونقيضـه تعكس الكلمات حقيقـة الوجـود: " إنّـه كمـا قـال هيـراقليطس انسـجام بـين معـان متضـادّة يحـاكي انسـجام الكوسـموس ويعبّـر عنه."[4] وبهذا المعنى تكشف اللغة عن القانون الحقيقي والبنية الداخليّة للكون وتصبح حينئذ قاعدة المعرفة؛ بوصـفها تعبّـر عـن الحقيقـة الموضـوعيّة وتحيـل إلـى انسـجام خفـيّ غيـر مرئـي(انسـجام الأضـداد) أفضل ـ حسب هيراقليطس ـ من الانسجام الظاهري المرئي.

ومـن هنـا يمكننـا القـول إنّ الغمـوض الـذي اشـتهر بـه أسـلوب هيـراقليطس والنـاتج عن غمـوض كلماتـه وعباراتـه لـيس مصـطنعا ولا اعتباطيّـا، بـل يعبّـر علـى نحـو واف وضـروري عـن أسـلوب تفكيـره؛ ذلك أنّ غموض الكلمات لديه(ازدواجيّة معناها) ليس عيبا في اللغة، بل هو جانب إيجابي يعبّر عن قوة

[1] د. أميـرة حلمـي مطـر، **الفلسـفة اليونانيـة تاريخهـا ومشـكلاتها**، دار قبـاء للطباعـة والنشـر والتوزيـع طبعـة جديـدة، القاهرة 1998، ص 60.

[2] **أنظر:** Héraclite, **Fragment**.**51**, In, **La philosophie des formes symboliques**, 1-le langage, Ernst Cassirer, trad. OLE Hansen love et Jean Lacoste, édition de minuit Paris 1972, p.66.

[3] **أنظر:** Ernst Cassirer, **Ibid.**, p.66.

[4] **أنظر:** Héraclite, **Ibid.**, In, **Ibid**. p.65.

التعبير الكامنة فيها؛ لأنّه يبرز أنّ حدود الكلمات كحدود الكون ليست ثابتة بل متغيّرة. ولهذا لا يجد اللوغوس الهيراقليطي صورته إلاّ في كلمات اللغة المتعدّدة الأشكال والمتغيّرة المعنى، والتي تعكس فكر هيراقليطس والمبدأ الأساسي لفلسفته؛ مبدأ الصيرورة. وفي سياق آخر يفيد **اللوغوس** عند هيراقليطس معاني: العقل، الحكمة، النظام، والقانون الكوني الذي يحكم الصيرورة؛ فلا يجري الصراع والتغيّر بطريقة عشوائيّة، ولكنّها جميعا تكشف عن معقوليّة وقانون كوني وانسجام خفيّ هو اللوغوس: " قال هيراقليطس: لا تكمن الحكمة إلاّ في أمر واحد هو معرفة العقل الذي يسيّر الكلّ من خلال الكلّ."[1] وأضاف قائلا: " لن تخرق الشمس حدودها وإلاّ اكتشفت الإيرينات Erinyes Les، حارسات العدل، ذلك. ينبغي أن نعرف أنّ الصراع عدل."[2] هكذا ظهر مع هيراقليطس مفهوم اللوغوس، من خلال الصيرورة الكونيّة الشاملة، في صورة نظام للأشياء، يحكم تغيّرات المادّة، لكنّه لا يختلف عنها؛ فبعد رفضه ثبات الكون اكتشف في تغيّر ظواهره قانونا، عقلا أو حكمة. وقد وحّد بين هذا اللوغوس والنّار معتبرا النّار الخالدة هي هذا العقل والقانون والنّظام: " النّار التي يقصدها هيراقليطس ليست النّار التي ندركها بالحواس، بل نار إلهيّة لطيفة، نسمة حارّة حيّة عاقلة أزليّة أبديّة هي حياة العالم وقانونه(لوغوس)."[3] وبهذه الكيفيّة أدخل هيراقليطس العقل في نشأة العالم والنظام أو القانون في تغيّراته، لكنّ المأزق الذي وقع فيه هو أنّه لم يميّز بين العقل والمادّة فاعتبرهما موجودا واحدا فبقي بذلك ماديّا في المذهب والسبب في ذلك أنّه لم يعترف بوجود العقل إلى جانب المادة إلاّ لاستحالة المعرفة وسط الصيرورة العامة، فجعله قانونا للعالم وموضوعا للمعرفة. وقد ميّز الفلاسفة بعده، العقل عن المادّة وأعطوه مهام أخرى خاصة به.

من هنا، يتّضح لنا أنّ المعنى العيني المحسوس لا يتنافى، في فلسفة هيراقليطس، مع التصوّر العقلي الميتافيزيقي؛ فالنّار المحسوسة هي المبدأ المادّي للوجود، وهي من جهة أخرى مبدأ روحاني عقلي ميتافيزيقي، لأنّها رمز للتغيّر المستمر في الوجود، هي القانون والنظام أو هي اللوغوس كما وصفها. وعن كيفيّة تغيّر هذه النّار وتحوّلها إلى الأشياء قال: "... وهذه هي الصور التي تتحوّل إليها النّار، أوّلا إلى بحر، ثمّ نصف البحر أرضا ونصفه الآخر برستير Préstéro. ... تحيى النّار بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النّار، والماء يحيا بموت الهواء، والأرض تحيى بموت الماء."[4]

(1) **أنظر:** Héraclite, **Frag.47**, In, **La philosophie des formes symboliques**, Ernst Cassirer; p.64.
(2) **أنظر:** Héraclite, **Frag.41,** In**, Ibid.,** p.64.
(3) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص18.
(4) هيراقليطس، **شذرتي 21 – 22**، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، في **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، ص ص(105-106) بتصرف.

رغم إخفاق هيراقليطس في فهم العقل واستغلاله في فلسفته بطريقة جيّدة، إلاّ أنّه نبّه إلى وجود التغيّر في العالم وضرورة اعتباره حقيقة أكيدة يستحيل إنكارها كما فعل بارمنيدس، كما ارتفع من الفيزياء إلى الميتافيزيقا؛ فإلى جانب مذهبه في التغيّر، نشد من وراء هذا التغيّر، الوحدة التي تحفظه وتنظّمه وفق قوانين كونيّة كليّة. مفهوم العقل هذا الذي ظهر أوّل مرّة عنده، تكرّر بطرح آخر أكثر تميّزا عن المادّة عند **أنكساغوراس*(500 - 428 ق.م) Anaxagore**، وكان أوّل فيلسوف أعلن التميّز التام بين المادّة والعقل، وآخر فيلسوف في المرحلة الأولى من مراحل الفلسفة اليونانيّة ـــ مرحلة ما قبل سقراط - والتي تميّزت بكون العقل اليوناني لم يتطلّع فيها إلاّ إلى معرفة العالم الخارجي ولم يتعلم بعد البحث في ذاته. وقد استفادت الفلسفة اليونانيّة في مرحلتيها اللاحقتين ـ ابتداء من سقراط ـ استفادة كبيرة من نظريّته في العقل.

* ولد في مدينة كلازمين في أيونيا، من أسرة نبيلة ثريّة، لكنّه أهمل أملاكه سعيا وراء العلم والفلسفة. كان أوّل من أدخل الفلسفة إلى مدينة أثينا التي كان فيها قطب الحركة الفكريّة؛ إذ استقر بها ثلاثين عاما بدعوة من حاكمها بركليس الذي استقدم إليها الأدباء والعلماء ليجعل منها مركز اليونان الثقافي والسياسي، فاستحقّت بذلك بجدارة لقب مدرسة اليونان. بعد وفاة بركليس، حكم عليه بالسجن بتهمة الإلحاد والتآمر مع الفرس، فاضطر للعودة إلى آسيا الصغرى ومات هناك. ألّف بحثا فلسفيّا " **في الطبيعة**"، وكان معروفا حتى زمن سقراط إذ كانت قراءته متاحة في أثينا حيث كان يباع بدراخمة واحدة. بقيت منه شذرات ترجمها إلى العربية د. أحمد فؤاد الأهواني في كتابه " **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط** ".

3 ـ السّفسطائيّة والخطابة: اللغة أداة لتبرير الصيرورة وتأكيد النسبيّة المطلقة.

انتهت المرحلة الأولى من تاريخ الفلسفة اليونانيّة بأنكساغوراس وبدأت بعده المرحلة الثانيّة التي تعرف بمرحلة سقراط والتي كان لها الأثر المباشر في الاتّجاه الفلسفي لأفلاطون، لكنّ هذه المرحلة لم تبدأ مع سقراط بل مع خصومه السفسطائيّين، ولإدراك حقيقة هذه الجماعة من المفكرين لابد من معرفة وضعها الصحيح داخل التطوّر الروحي عند اليونان والذي كان سببا في ظهورها؛ فقد: " كانت النزعة السفسطائيّة لحظة ضروريّة لابد منها في تطوّر الروح اليونانيّة نحو إدراكها لذاتها إدراكا تامّا كليّا حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو، ولم تكن إذن ظاهرة ثانويّة أو خارجة عن التطوّر."[1]

يرجع ظهور السفسطائيّين إلى تطوّر الفلسفة اليونانيّة ذاتها؛ فقد وضع أنكساغوراس لأوّل مرة مفهوم العقل المفكر المدبر وجعله متميّزا تماما عن المادّة، فظهر بذلك التناقض بين المادّة والعقل أي بين الموجود المادّي والموجود غير المادّي، وقد ميّز قبله بارمنيدس، واتّبعه في ذلك هيراقليطس بين المعرفة العقليّة والمعرفة الحسّية وجعلهما مستقلتين عن بعضهما تمام الاستقلال وبيّن تناقضهما. وجّه تناقض المادّة والعقل من جهة، وتناقض العقل والحواس من جهة أخرى، النظر إلى تناقض آخر أكثر عمقا هو تناقض الطبيعة الفيزيائيّة مع الإنسان، وهنا تحوّل التفكير لأوّل مرّة من الطبيعة إلى الإنسان واكتشاف حقيقة دوره فيها: " اختتمت الفترة الأولى من الفلسفة اليونانيّة بأنكساغوراس وقد قدّم مذهبه القائل بوجود عقل يدبّر العالم مبدأ جديدا في الفلسفة وهو مبدأ التناقض بين الطبيعة والإنسان. ... وبدأت المرحلة الثانيّة بالسفسطائيّين بطرح مشكلة وضع الإنسان في الكون. لقد كانت آراء الفلاسفة الأوائل في كليّتها كونيّة، أما آراء السفسطائيّين فهي إنسانيّة تماما."[2]

لم تصل إلينا أفكار السفسطائيّين مباشرة بل عن طريق كتابات معارضيهم وعلى الأخص أفلاطون الذي ضمّن محاوراته ما دار بينهم وبين أستاذه سقراط من مناقشات، ولنا أن نتخيّل ما يصيب أيّ فيلسوف لو كانت الوسيلة الوحيدة لمعرفة فلسفته هي مناقشة منافسيه لتلك الفلسفة. رغم ذلك احتفظ السفسطائيّون بمكانة خاصة في تاريخ الفكر الفلسفي حتى: " حين ننظر إليهم خلال ضباب الحقد الذي اكتنفهم به أعداؤهم."[3] وترجع قيمتهم إلى كونهم أوّل من لفت الأنظار إلى الإنسان وكشف عن حقيقة دوره في المعرفة، لكونه ذاتا حاضرة بقوة وفاعلة بالفعل في العمليّة المعرفيّة، لا يمكن تجاهلها باسم الموضوعيّة واليقين؛ لأنّه لا توجد موضوعيّة ولا يقين، فقد تبنّوا نزعة نسبيّة في المعرفة وفي الحقيقة؛ لأنّ الذات ـ في رأيهم ـ فرديّة والمعرفة مثلها ضرورة.

[1] د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الأول، ص587.
[2] ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص97.
[3] برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الجزء الأول، الفلسفة القديمة، ص85.

أخـذ السّفسـطائيّون عـن هيـراقليطس طريقتــه فــي الاشــتقاقات اللغويّــة والتلاعــب بالألفــاظ؛ حرصا منهم على تبرير نظريّته في الصيرورة، ووظفوا اللغة للدفاع عن قولهم بنسبيّة المعرفة والحقيقة، و شكّل تفسير الأشعار جزءا هاما في تعليمهم الذي لم يكن ـ حسب أفلاطون ـ نافعا في البحث عن الحقيقة لأنّ: " المناقشــة حــول قصــيدة تشــبه كثيــرا مــآدب عامّــة النّــاس؛ لا يســتطيعون فــي جلســات شــربهم، الاتّصــال فيمــا بيــنهم بوســائلهم الخاصــة، ولا بأصــواتهم الخاصــة، ولا بخطابــاتهم الخاصــة."[1] لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة، فهم لم يتخصّصوا في بحث مشكلات الفلسفة بل شاركوا في مناقشة قضايا الفكر والفلسفة المطروحة، ولم يكن غرضهم من ذلك الوصول إلى المعرفة أو البحث عن الحقيقة بل إقناع الآخرين بصحّة آرائهم حتى وإن كانت كاذبة، ووجدوا في اللغة سلاحا فعالا؛ استغلوا اللبس اللغوي وعدم دقة اللغة لكثرة معاني اللفظ الواحد، واستعملوا المغالطة اللغويّة أي إظهار الخطأ صوابا والصواب خطأ، كلّ ذلك كان من أجل تقديم تعليم يضمن للشباب الوصول إلى مناصب في الدولة بتدريبهم على الخطابة أي فنّ الإقناع، وباعتبارهم: " معلّمي فنّ الخطابة، لم يطبّقوا فكرهم النقدي على اللغة، بل اكتفوا بدراستها بوصفها الأداة الضروريّة التي لا يمكن الاستغناء عنها في تعليمهم."[2]

كان أبرز مفكري هذه الجماعة **بروتاغوراس***(480 - 410 ق.م) **Protagoras** الذي لخّص فلسفته في عبارته الشهيرة: " الإنسان مقياس كلّ الأشياء، مقياس وجود الأشياء الموجودة ومقياس اللاوجود لغير الموجودة."[3]؛ وقد فسّرها أفلاطون قائلا: " ألا يريد أن يقول بالتقريب ما يلي؛ إنّ الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، إنّ الأشياء بالنسبة إليّ هي على ما تبدو لي، وهي أيضا بالنسبة إليك على ما تبدو لك ؟ لأنّنا أنت وأنا بشر... إذن الإحساس باعتباره معرفة له دائما موضوع واقعي ولا يمكن أن يخطئ."[4]

(1) **أنظر:** Platon, **Protagoras**, trad. Emile Chambry, Garnier, Flammarion, Paris1967, (349c).
النص باللغة الفرنسية:
" La conversation sur un poème ressemble par trop aux banquets des gens communs et vulgaires; ne pouvant dans leurs buveries communiquer entre eux par leurs propres moyens, par leurs propres voix et leurs propres discours."

(2) **أنظر:** Victor Goldschmidt, **Essai sur le"Cratyle"**, contribution à l'histoire de la pensée de Platon, Libr. Honoré Champion, Paris1940, p.7.

* أقدم وأشهر سفسطائي، ولد في مدينة أبديرا في أقصى الشمال الشرقي لبلاد اليونان، احترف التعليم في سنّ الثلاثين وحقق شهرة ونجاحا كبيرا فيه؛ حيث استطاع جمع ثروة طائلة، له العديد من المؤلفات لم يبق منها إلا شذرات قليلة، وقد مات غرقا في طريقه إلى صقلية فرارا من محاكمته بسبب إنكاره الآلهة.

(3) **أنظر:** Platon, **Théétète**, (151d).
النص باللغة الفرنسية:
" Protagoras disait que l'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent et de la non existence de celles qui n'existent pas."

(4) **أنظر:** Platon, **Ibid.,** (152b).
النص باللغة الفرنسية: ═

معنى ذلك أنّ أفلاطون نَسب إلى بروتاغوراس نظريّة حسّية في المعرفة انتهت إلى إنكار وجود الحقيقة الموضوعيّة ذلك لأنّ معنى عبارته السابقة يتلخّص في أنّ؛ ما يبدو للفرد حقيقيا بالنسبة إليه ولا يوجد معيار ثابت يمكن الرجوع إليه لتصحيح المعرفة؛ فإحساسات الإنسان تختلف بحسب حالاته، والمحسوسات ذاتها في تغيّر مستمر، وحصيلة ذلك أنّه ليس هناك احتمال للخطأ لأنّ كلّ معرفة صحيحة بالنسبة للفرد الذي يملكها، ومثل هذه النظريّة تنتهي إلى نسبيّة المعرفة والحقيقة لتوقفهما على الفرد؛ فلا وجود للأشياء إلا في حالة إدراكها، ولا وجود لحقيقة مطلقة لأنّ لكلّ إنسان حقيقته الخاصة المتمثّلة في إحساساته وانطباعاته ما دامت الحواس(وسيلة المعرفة) شخصيّة تماما.

أما **غورجياس***(**480 - 375 ق.م**) **Gorgias** وهو ثاني أشهر السفسطائيّين فقد أنكر الوجود قائلا: " إذا كان هناك شيء فإنّه لابد أن تكون له بداية، وإنّ وجوده لابد صدر إما عن وجود أو عن لا وجود، فإذا كان صدر من وجود فإنّه لا توجد بداية له، وإذا كان صدر عن لا وجود فإنّ هذا مستحيل، لأنّه ما من شيء يمكن أن يظهر من العدم، لهذا فلا شيء موجود."[(1)] واهتم بفنّ الخطابة الذي وثق في قدرته الإقناعيّة في كلّ الميادين: " قال جورجياس: إنّ فن الخطابة يضمّ بداخله تقريبا ويخضع لسيطرته جميع القوى. ...؛ لأنّه لا يوجد موضوع لا يستطيع الخطيب التحدّث فيه أمام حشد من الناس وبطريقة أكثر إقناعا من الإنسان المحترف مهما كان ميدان احترافه."[(2)] وضمّن آراءه في اللغة في كتابه " في اللاوجود"، لكن غرضه من البحث في اللغة لم يكن الوصول إلى معرفة أو بلوغ حقيقة بل كان همّه الوحيد وظيفة هذه اللغة والأثر الذي تتركه في المستمع. ولا يرتبط اللفظ عنده بالشيء ارتباطا جوهريّا ضروريّا لأنّه - حسب رأيه - لا يعبّر عن الشيء بل عن فكرتنا عنه فقط، وما دامت الأفكار ذاتيّة فإنّ اللغة ذاتيّة مثلها، وإذا اتّضح أنّها كذلك فلا يمكن الاعتماد عليها لتأسيس موضوعيّة المعرفة: " لأنّ أداتنا في التسمّية كما قال جورجياس هي الكلمة،

= "... ne veut-il pas dire a peu prés ceci : que la science est la sensation, que telle une chose m'apparaît, telle est pour moi et que telle elle t'apparaît, elle est aussi pour toi? Car toi et moi, nous sommes des Hommes (...) donc la sensation, en tant que science, a toujours un objet réel et n'est pas susceptible d'erreur."

* ولد في صقلية، أولى عناية خاصة باللغة والبيان وبرع في الجدل، يتلخّص مضمون كتابه " في اللاوجود" في قضايا ثلاث هي: 1- لا يوجد شيء على الإطلاق(أنكر الوجود). 2 - حتى وإن وجد أي شيء فلا يمكن معرفته(أنكر موضوعية المعرفة). 3 - حتى وإن أمكنت معرفته فلا يمكن نقل معرفتنا إلى الآخرين(ذاتية اللغة).

(1) ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص105.

(2) **أنظر:** Platon, **Gorgias**, trad. Emile Chambry, Garnier, Flammarion, Paris1967, (456a).

النص باللغة الفرنسية:

" La rhétorique embrasse en elle-même toutes les puissances. ... car il n'est pas de sujet sur lequel l'orateur ne parle devant la foule d'une manière plus persuasive que n'importe quel artisan, quelque soit l'artisan avec lequel il sera en concurrence."

والكلمة ليست ما هو معطى ولا ما هو موجود، فإنّنا لا نشير إلى ما هو موجود حينما نتحدّث إلى الآخرين بل إلى الكلمة المختلفة عما هو معطى."[1] وبما أنّ الكلمة أساس الخطاب ولا تُحيل إلاّ إلى ذاتها فإنّ هذا الأخير لا يحيل كذلك إلاّ إلى ذاته: " مثلما أنّ حاستي البصر والسمع كما قال جورجياس كلّ واحدة هي وفق طبيعتها؛ الأولى لا تستطيع إدراك سوى الأضواء والألوان، والثانية الأصوات، فالخطاب كذلك لا يستطيع تجاوز ذاته لإدراك الوجود والحقيقة."[2] لأنّه لا يعبّر عن الأشياء في ذاتها بل عن إدراكنا لها وعلى أساس هذا الإدراك يتمّ تحديد معنى الشيء على مستوى الفكر، ولذلك لا يفيد في معرفة أيّ شيء خارجه ولا في نقل معارفنا إلى الآخرين لأنّ المعرفة نسبيّة فرديّة قائمة على الإدراك الحسّي لا على العقل: " قال جورجياس: ما أبصره شخص كيف يستطيع التعبير عنه باللغة ؟ أو كيف يصبح هذا الشيء واضحا بالنسبة إلى الذي يسمع ولا يبصر الشيء ؟ لأنّه مثلما لا يقدر البصر على معرفة الأصوات، فإنّ السمع لا يسمع الألوان بل الأصوات. هكذا، الذي ينطق بالكلمات هو الذي يتحدّث وليس اللون أو الشيء."[3]

من هنا يتّضح لنا أنّه، بالنسبة لجورجياس هناك مجالان: مجال الوجود من جهة، ومجال الفكر واللغة من جهة ثانية، وهما منفصلان تماما، والحقيقي هو الفكر واللغة وحقيقتهما نسبيّة شخصيّة، أما الوجود فإنّه غير حقيقي والأولى أن نقول إنّه غير موجود، أما عن فلسفة الخطاب عنده فقد أكّدت أهميّة الخطاب بوصفه أداة للإقناع وإن كان ليس وسيلة للمعرفة فهو صادق دائما لأنّه نتاج إدراك الإنسان للأشياء، بما أنّ هذا الأخير فردي تماما فالخطاب صادق دائما، لا يمكن أن يكذب لأنّه تعبير عن حقيقة نسبيّة وفق ما يراها مدركها، ولا وجود لحقيقة مطلقة. وهكذا مثلما ألغى بروتاغوراس إمكانيّة الخطأ في المعرفة، ألغى جورجياس إمكانيّة الكذب في الخطاب، ومثلما أنكر بروتاغوراس المعرفة العقليّة، أنكر جورجياس الوجود وانتهت معهما الفلسفة إلى النسبيّة المطلقة.

وهكذا تخلّصت اللغة - عند السفسطائيّين - من سيطرة العقل وانهمكت في خدمة الأهواء والمصالح الشخصيّة ، ولذلك: " لم ينجحوا في تفسير العلاقات بين الفكر واللغة؛ فلم يطبّقوا التحليل النقدي على اللغة، بل عملوا على تطوير وسائل التعبير التي، باستقلال عن فكر ملائم، استعملوها أداة في خدمة الغرائز والمصالح البشريّة."[4] ويمكن القول في الأخير، إنّه لو لا هذه النسبيّة المطلقة لما عرفت الفلسفة اليونانيّة عصر ازدهارها الكبير؛ لقد هزّت هذه الآراء الفكر اليوناني هزّا عنيفا فجاءت فلسفات سقراط وأفلاطون وأرسطو ردّا عليها.

(1) أنظر: Ernst Cassirer, **La philosophie des formes symboliques**, 1-le langage, p.137.
(2) أنظر: Ernst Cassirer, **Ibid.**, p.137.
(3) أنظر: Ernst Cassirer, **Ibid.**, p.138.
(4) أنظر: Victor Goldschmidt, **Essai sur le"Cratyle"**, p.14.

4 ـ سقراط: فلسفة التصورات.

وضـع **سـقراط*** (470 - 399 ق.م) **Socrate** ـ لتفنيـد الفـرض الأساسـي لتعـاليم السفسـطائيّين السـابق الـذكر وهـو أنّ المعرفـة هـي الإدراك الحسّـي ـ مذهبـه القائـل إنّ المعرفـة تـتمّ مـن خـلال **المفـاهيم**، وإنّ تأسيس المعرفـة علـى المفـاهيم يعنـى تأسيسـها علـى كليّـة العقل ومـن ثمّـة اسـتعادتها مـن مجـال المظهـر الذاتي وردّها إلى الحقيقة الموضوعيّة.[1]

كانـت نقطـة البدايـة لفلسـفة سـقراط هـي عبارتـه الشـهيرة التـي عبّـر فيهـا عـن وعيـه لجهلـه بقولـه: " لا أعـرف سـوى شـيء واحـد هـو أنّنـي لا أعـرف شـيئا."؛ إنّ الفلسـفة عنـده تبـدأ عنـدما يـتعلّم الإنسـان الشك في البديهيّات والحقائق التـي يؤمن بهـا، كـان واثقـا مـن أنّ الجهل أو بعبـارة أدق أنّ الاعتـراف بـالجهل ينتهـي بالوصـول إلـى المعرفـة أي أنّ الجهل شـرط المعرفـة لأنّـه يحفّز علـى البحث، لهذا انطلـق مـن الـوعي الـذي كـان لديـه بجهلـه. ونقـل الفلسـفة بنزعتـه العقليّـة إلـى البحـث فـي الـنفس الإنسـانيّة متّخـذا مـن عبـارة **" اعــرف نفســك بنفســك"** شــعارا لكــلّ فلســفته التـــي لــم يــدوّن منهـــا شــيئا بــل مارســـها مشـــافهة؛ إذ اتّفـق مـع السفسـطائيّين فـي المـنهج العـام للفلسـفة مـنهج الحـوار، لكنّـه اختلـف عـنهم فـي خطـوات المـنهج وغـايتهم؛ فغرضــه الوحيـد لـم يكـن الإقنــاع بــرأي مــا حتّــى وإن كــان صــادقا بـل الوصــول إلــى الحقيقــة والفهــم العميــق لهــا مجــرّدة مــن كــلّ الاعتبــارات والغايــات الأخــرى، وهــذا اخــتلاف جــوهري بينــه وبين السفسطائيّين: " المعيـار الرئيسـي الـذي يختلـف بموجبـه فـنّ الجدل(أو فـنّ البرهنـة) كمـا قـال سـقراط عــن فــنّ المحادثــة وعــن المناقشــة الشــفويّة هــو البحــث عــن الحقيقــة."[2]؛ فمــنهج **الحــوار الاســتنباطي** يقـــوم عنـــده علـــى خطـــوتين أساســـيتين همـــا: **الـــتهكم L'Ironie** و**التوليـــد La Maïeutique**، لكنّـه لـيس منهجـا لتعلـيم الفلسـفة بقـدر مـا هـو مـنهج للتفلسـف؛ إذ لـم يكـن ينـاقش النّـاس لكـي يعلّمهـم شـيئا، بل ليبيّن لهم طريق المعرفـة ولـذلك لجـأ إلـى استعمال الـتهكّم؛ كـان يتعمّد توجيـه الأسئلة إلـى النّـاس مصطنعا الجهل ثم يشكّك ويسخر من إجاباتهم باستنباط نتائج متناقضة تلزم عنها ضـرورة، ليصـل بمحـاوره فـي النهايـة إلى سحب إجابته والإقرار بجهله، وغرضـه من ذلك هو تخليصـه من ادّعـاء العلم لحثّـه علـى التواضـع العقلـي ودفعـه إلـى البحـث عـن الحقيقـة. وفـي الخطـوة الثانيّـة خطـوة التوليـد يوجّـه إلـى محـاوره أسـئلة انتقائيّـة توجيهيّة دقيقة وذكيّة لمساعدته على الوصول إلى الحقيقة، مبدؤه في ذلك أنّ النفس مفطورة على طلب العلم

* ولد وتوفي وأمضى حياته كاملة في مدينة أثينا، لم يترك أثرا مكتوبا تستمدّ منه فلسفته كما عرضها بنفسه؛ لأنّه لم يدوّن شيئا وكلّ مـا عـرف عنـه ذكـره تلاميـذه ومعاصـروه. هنـاك أربعـة مصـادر لحياتـه وفلسفته وهـي: **أرسطو فـان Aristophane** و هـو شـاعر هزلـي كتـب مسرحيّة **"السحب" Les nuées** التـي سخر فيهـا مـن سقراط إذ صـوّره فيهـا فـي صـورة هزليّـة، **واكسينوفان Xénophane** الذي كتب **"مذكرات" Memorablia** عن سقراط، وتلميذه **أفلاطون** الذي ألف**"محاورات"** يصعب فيها فصل أفكار الأستاذ عن أفكار التلميذ، وأخيرا **أرسطو** الذي حاول **تمييز** مذهب أستاذه أفلاطون عن فلسفة سقراط.

[1] ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص124.

[2] أفلاطـون، **الجمهوريـة**، ترجمـة د. فـؤاد زكريـا، المؤسّسـة المصـريّة العامـة للتـأليف والنشـر، دار الكتـاب العربـي للطباعـة والنشر 1968، الكتاب السابع، (537).

وأنّ الحقيقة كامنة فيها بالفطرة وهذا هو معنى عبارة "اِعرف نفسك بنفسك"، ولذلك فإنّ مهمّة المعلّم ليست إضافة شيء جديد إلى التلميذ ـ كما قال السفسطائيّون ـ بل مساعدته على استخراج المعرفة الفطريّة الكامنة في نفسه، ولهذا كان دور سقراط في هذه المرحلة الثانيّة من الحوار هو توليد الأفكار من العقول واستخراج الحقائق من النفوس، ويستطيع التمييّز بين الوهمي والحقيقي، الصادق والكاذب من الأفكار التي تنتجها العقول؛ وعمله في ذلك يشبه مهنة أمّه القابلة: " قال سقراط: ألم تسمع أنّني ابن القابلة فايناريت ؟ (...) هل سمعت كذلك أنّني أمارس الفنّ نفسه ؟ (...) لكن فنّي في التوليد يختلف في كونه يولّد الرجال لا النساء ويراقب نفوسهم لا أجسادهم."[(1)]

وبهذه الفكرة القائلة إنّ النفس مفطورة على طلب العلم يعدّ سقراط مؤسّس المذهب الفلسفي الذي يرى أنّ الفكر لا يتعلّق بفعل معرفة الأشياء الخارجيّة بل يحتوي مبدأ الحقيقة في ذاته.[(2)] و: " يمكن أن نطلق على هذا المنهج القائم على التهكّم والتوليد اسم الجدل لأنّ استخراج الأفكار من النفوس ومحاولة توضيحها بالمناقشة الذاتيّة أو الحوار الثنائي هو ما يعرف بالديالكتيك أو الجدل. والحقيقة سواء عند سقراط أو عند أفلاطون هي قبل كلّ شيء فكرة والفكرة لا يمكن أن تتّضح إلاّ بالجدل أي بالتحليل النقدي لكلّ جوانبها."[(3)]

أسّس سقراط نظريّة في المعرفة نقد بها نظريّة المعرفة السفسطائيّة، وهي نظريّة بسيطة ومهمّة؛ إذ توصّل إلى أنّ المعرفة الصحيحة تقوم على ما أسماه**"المفاهيم"** أو**"التصورات الكلية"** **Les concepts universaux** لذلك سمّيت فلسفته بـ**"الفلسفة التصوّرية" Conceptualisme**.[(4)] والمفهوم عند سقراط هو الماهيّة الثابتة وسط التغيّرات الحسّية في الأشياء والانطباعات الشخصيّة في الأشخاص، وهو ما يجعل الإدراك موضوعيّا مستقلا عن الأفراد؛ إذ تدرك المفاهيم بالعقل وحده هذا الأخير يتعامل مع الكليّات في مقابل الجزئيّات التي تتعامل معها الحواس، وهذا هو الفرق الذي يجعل من العقل ملكة للمعرفة الموضوعيّة ومن الحواس أداة للمعرفة الذاتيّة النسبيّة؛ معنى ذلك أنّه لمعرفة شيء ما لا يكفي الاقتصار على إدراك وجوده الجزئي المحسوس المتغيّر بل لابد من الارتقاء إلى إدراك ماهيّته المعقولة الثابتة، وبما أنّ الماهية ثابتة في الموجودات ومن الممكن التوصّل إليها بالعقل، فحقائق الأشياء ثابتة والمعرفة بها

[(1)] **أنظر:** Platon**, Théétète,** (149a – 150e).

النص باللغة الفرنسية:

"...n'as tu pas entendu dire -dit Socrate- que je suis fils de la sage- femme phénarètè ? (...) as-tu entendu aussi que j'exerce le même art ? (...) mais mon art d'accoucheur diffère en ce qu'il délivre des hommes et non des femmes et qu'il surveille leurs âmes et non leurs corps."

[(2)] د. عباس عيتو محمود، **الفلسفة اليونانية من مرحلة الأسطورة إلى أفلاطون**، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعيّة، مصر 1998، ص280.

[(3)] د. أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، ص 145.

[(4)] د. عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، دون طبعة ودون تاريخ، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، ص96.

محققة. هذه الأخيرة يتمّ بلوغها عن طريق منهج **الاستقراء**: " والاستقراء السقراطي لم يكن يعني عند سقراط التعميم المستمدّ من التجربة، وإنّما كان تصنيفا للأمثلة الموضّحة للتصوّر الكلي المدرك بالعقل والمشترك بين هذه الأمثلة."[1]؛ فبالنسبة إليه يوجد نوعان من الإدراك: إدراك جزئي يتمثّل في الإدراك الحسّي المتعلّق بالأشياء الحسّية، وإدراك كلي يتعلّق بالتصوّرات العامّة(المفاهيم الكليّة) التي يدركها العقل وحده، هذه الأخيرة يصل إليها باستخراج الصفات المشتركة بين أفراد صنف من الأشياء المتشابهة واستبعاد الصفات المختلفة، بهذه الكيفيّة ينتقل من المحسوس إلى المعقول أي من الجزئيّات إلى الماهيّة المشتركة بينها. وهكذا يصل العقل إلى تكوين المفاهيم العامة والتصوّرات الكليّة التي تقوم عليها المعرفة الصحيحة، و: " المفاهيم لا تخرج عن نطاق التعريفات، هذه الأخيرة تتكوّن بالطريقة نفسها التي يتكوّن بها المفهوم بإدراج الصفات العامة المشتركة لأفراد صنف من الأشياء المتشابهة واستبعاد الصفات التي يختلف فيها أفراد الصنف. والتعريف في الحقيقة هو مجرّد التعبير عن المفهوم بالكلمات، وبعمليّة تحديد التعريفات نحصل على معايير موضوعيّة للحقيقة."[2] ولهذا ينبغي التسليم بأنّ للكلمة معنى واحدا ثابتا حتى نضمن وحدة وثبات التعريف، لكي يعبّر هذا الأخير عن المعنى الدائم والمطابق للتصوّر في ذاته: " فحتى إن كانت الكلمة لا تتضمّن مباشرة هذا المعنى، إلاّ أنّها تحيل إليه، ومهمّة الاستقراء السقراطي تكمن في فهم هذه الإشارة وتحويلها بالتدريج إلى حقيقة؛ وراء الصورة الغامضة وغير اليقينيّة للكلمة ينبغي البحث عن الصورة الدائمة والمطابقة للتصوّر باعتباره ماهيّة حقيقيّة وحدها تؤسّس إمكانيّة الكلمة والفكر معا."[3] وهكذا أكّد سقراط في مقابل غموض الكلمة وتعدّد معناها عند السفسطائيّين، ضرورة وحدة ويقينيّة معناها حتى تعكس المعنى الثابت والدائم للمفهوم، وبهذا يتّضح لنا أنّ أهمّ ما في فلسفة سقراط هو المنهج السقراطي المتمثّل -كما رأينا- في الاستقراء والتعريف، شروطه البحث المشترك والحوار، ومحرّكه التهكم، وغايته التوليد. ويمكن القول إنّ تعريف المفاهيم الذي سعى إليه سقراط يدخل في إطار منهج عام في التفلسف، هو التحليل اللغوي.

هكذا كان سقراط واضع فلسفة المعاني أو الكلّيات والمؤسّس الحقيقي للعلم بمعناه القديم لأنّه على حدّ تعبير أرسطو: " أوّل من طلب الحدّ الكلي بطريق الاستقراء، وأوّل من أقام العلم على التعريفات."[4] وقد اهتمّ بـ: " البحث عن الماهيّة والاستدلال القياسي...، وهناك أمران يمكن أن ننسبهما إلى سقراط؛ الاستدلال القياسي والتعريف الكلي، وكلاهما يتعلّق بنقطة البداية في كلّ العلوم."[5] كما يمكن القول أيضا إنّه

[1] د. أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، ص 141.
[2] ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص126.
[3] **أنظر:** Ernst Cassirer, **La philosophie des formes symboliques**, 1-le langage, p.67.
[4] **أنظر:** Aristote, **Métaphysique**, trad. J.Tricot, librairie philosophique J.Vrin, paris, 1966, A-6, 987b-4.
[5] **أنظر:** Aristote, **Ibid.,** M4-1078b-24-29.

الممهّد الأوّل لتأسيس للمنطق لأنّه في ردّه على السفسطائيين أوّل من قال بمبدأ الهويّة أو الذاتيّة إذ لا تنفصل فكرة الحدّ عن فكرة الهويّة. وبهذه النظريّة في المعرفة انفصل سقراط عن السفسطائيّين بعد نقد مذهبهم؛ فلا تقوم المعرفة على الإدراك الحسّي بل على العقل، وبما أنّ العقل مشترك بين جميع الناس، فإنّ المعرفة الإنسانيّة ـ المعرفة العقليّة ـ موضوعيّة صادقة وليست نسبيّة احتماليّة(ذاتيّة)؛ فالمعرفة تعني عنده المعرفة بالأشياء كما هي على نحو موضوعي في استقلال تام عن الذات لا كما تبدو لها، مثل هذه المعرفة هي معرفة بمفاهيم الأشياء. وبهذا التوجّه الجديد غيّر سقراط اتّجاه الفلسفة اليونانيّة حيث نقل موضوع المعرفة من الأشياء الجزئيّة إلى المفاهيم الكليّة(الماهيّات المعقولة)، كما تطرّق لأكثر القضايا الفلسفيّة أهميّة وتعقيدا؛ وهما مسألتا الحقيقة والحدود الكليّة(الكليّات)؛ فالوجود الذهني هو بالنسبة إليه الوجود الحقيقي الجدير بالبحث والاهتمام، والمفاهيم أو التصوّرات العقليّة الكليّة هي موضوع المعرفة الموضوعيّة الصحيحة؛ المعرفة العقليّة، وقد كان هذا التوجّه أساسا لنظريّة المثل عند أفلاطون: " لقد كان لاكتشاف سقراط الماهيّة أكبر الأثر في الفلسفة؛ فقد ميّز بوضوح بين موضوع العقل وموضوع الحسّ، وغيّر من روح العلم تغيّيرا تاما لأنّه إذ جعل الماهيّة شرطا له، قضى عليه بأن يكون مجموعة ماهيّات... . فهو موجد" **فلسفة المعاني**" أو"**الماهيّات**" المتجليّة عند أفلاطون وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقليّة."[1] وبهذه الأفكار عبّر سقراط عن روح الفلسفة اليونانيّة أصدق تعبير؛ هذه الأخيرة استطاعت أن تكتشف الحقيقة اكتشافا عقليّا، أو على الأقل حاولت الوصول إليها بواسطة العقل ورفضت كلّ وسيلة أخرى غير عقليّة للوصول إليها، على أساس أنّ الفلسفة ليست مجرّد مذاهب تنتحل أو أقوال تردّد وإنّما هي منهج يعلّم الإنسان استخدام عقله استخداما صحيحا.

في الأخير بعد كلّ ما قلناه حول منهج سقراط وفلسفته في التصوّرات يمكننا استخلاص أنّه استثمر بالفعل نظريّة العقل التي ظهرت قبله؛ إذ أخذ مفهوم العقل من بارمنيدس وهيراقليطس وأنكساغوراس، وطوّره فأصبح عنده أساس المعرفة اليقينيّة الموضوعيّة لقدرته على تكوين التصوّرات والمفاهيم الكليّة باعتبارها حقائق الأشياء الثابتة. وبهذا تتّضح لنا قيمة سقراط في دفاعه عن العقل باعتباره المثل الأعلى، هذا العقل الذي كان سقراط أوّل ضحيّة له. لكن ما يهمّنا في بحثنا هذا، ليس فلسفة سقراط ولا مقدار قيمتها وأهمّيتها، بل مدى تأثيرها في التوجّه الفلسفي لأفلاطون، وقد أشرنا إلى بعض جوانب هذا التأثير، وسنبيّن الباقي بوضوح أكبر وتفاصيل أكثر في الفصلين القادمين؛ حيث سنبرز مدى تأثر أفلاطون بمنهج أستاذه سقراط واتّجاهه العقلي، وليس ذلك غريبا بالنظر إلى تتلمذ أفلاطون على سقراط وعدم مفارقته له منذ تعرّفه عليه عام 407 ق.م إلى غاية وفاته سنة 399 ق.م.

[1] ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص126.

5 ـ بداية النقد الفلسفي للغة:

لـم يـول السفسـطائيّون ـ كمـا رأينـا ـ اهتمامـا فلسـفيّا باللغـة أو الوجـود أو المعرفـة بغـرض وضـع مـذاهب أو نظريّـات فلسـفيّة، فلـم يكونـوا ـ كمـا سبق الـذكر ـ فلاسـفة بـالمعنى الحقيقـي للكلمـة، بل مجرّد خطباء ومعلّمين لفنّ الخطابة، دفعتهم مصالحهم الشخصيّة إلى المساهمة في مناقشة قضايا الفلسفة، فبحثـوا مسـائل متعلّقـة بالمعرفـة، والوجـود، والحقيقـة واللغـة. لـذلك لـم يظهـر عنـدهم البحـث الفلسـفي النقـدي للغـة وعلاقتهـا بـالفكر والحقيقـة؛ وقـد أكّـدت المحـاورة الأفلاطونيّـة**"أقراطيلـوس"** أنّ البحـث فـي مسـألة أصـل اللغـة(هـل هـي طبيعيّـة أم اصـطلاحيّة) لـم يظهـر عنـد السفسـطائيّين، إذ أشـارت المحـاورة فـي بـدايتها إلـى أنّ خطـوة واحـدة كانـت تفصـل أطروحـة الإنسـان المقيـاس عنـد بروتـاغوراس عـن الطـرح الاصـطلاحي لأصـل اللغـة: " قـال هيرمـوجين: بالنسـبة لـي بعـد تفكيـر طويـل، لا أسـتطيع الاقتنـاع إلاّ بـأنّ صـحّة الاسـم ليسـت شـيئا آخـر غيـر اصـطلاح واتّفـاق.[...] وإذن، لنـر يـا هيرمـوجين هل تعتقد أنّ الأمر كذلك بالنسبة للموجودات وأنّ ماهيّتهم نسبيّة بالنسبة لكلّ فرد، مثلما قال بروتـاغوراس، حينما أكّد أنّ الإنسان هو مقياس كلّ الأشياء ؟"[1]

كما أكّدت محاورة**"غورجياس"** اهتمام هذا الأخير بالخطابة بوصفها أداة للإقناع لا وسيلة للمعرفة، حيث أشارت إلى ثقته المطلقة في قدرتها الإقناعيّة: " قال غورجياس: من البديهي إذن أنّ المعرفة والاعتقاد ليسـا شـيئا واحـدا، إلاّ أنّ المعتقـدين مقتنعـون كالعـارفين. وعندئـذ فـنحن نقبـل نـوعين مـن الاقتنـاع أحـدهما يحـدث الاعتقـاد دون العلـم، والآخـر يحـدث العلـم. ... فالخطابـة هـي إذن، علـى مـا يظهـر، صـانعة الاقتنـاع الذي يحدث الاعتقاد لا العلم. [...] ودون شكّ فإنّ الخطيب قادر على الحديث ضدّ الجميع وحول كلّ الأشياء بكيفيّة تقنع الجماهير أفضل من أيّ شخص، حول كلّ المواضيع التي يريد."[2]

[1] **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (385a – 386a).
النص باللغة الفرنسية:
" Pour moi, dit Hermogéne, après en avoir souvent raisonné je ne saurais me persuader que la justesse du nom soit souvent autre chose qu'une convention et un accord. [...] Eh bien, voyons Hermogéne, crois-tu qu'il en soit ainsi des êtres et que leur essence soit relative à chaque individu, comme le disait Protagoras, quand il affirmait que l'homme est la mesure de toute chose ? "

[2] **أنظر:** Platon, **Gorgias**, (254d – 257c).
النص باللغة الفرنسية:
" Il est donc évident, dit Gorgias, que savoir et croire ne sont pas la même chose. Cependant ceux qui croient sont persuadés aussi bien que ceux qui savent. Alors, nous admettons deux sortes de persuasion l'une qui produit la croyance sans la science, et l'autre qui produit la science... . La rhétorique est donc, à ce qu'il paraît, l'ouvrière de la persuasion qui fait croire, non celle qui fait savoir. [...] sans doute l'orateur est capable de parler contre tous et sur toute chose de manière à persuader la foule mieux que personne, sur tous les sujets qu'il veut."

أمـا سـقراط فحتـى إن عملـت فلسـفته فـي المفـاهيم علـى التصـدّي لنزعـة السفسـطائيّين النسـبيّة بضـمان ثبـات وموضـوعيّة الحقيقـة عـن طريـق حصـرها فـي التصـوّرات العقليّـة الكليّـة المجـرّدة والثابتـة، إلاّ أنّ بحثـه فـي هـذه الأخيـرة لـم يـرتبط بمسـألة اللغـة؛ فلـم يضـع نظريّـة فلسـفيّة فـي اللغـة تحـدّد أصـلها أو قيمتهـا المعرفيّـة، ومـن ثمّـة علاقتهـا بـالفكر والحقيقـة؛ بـل اكتفـى ـ كمـا رأينـا ـ بالبحـث فـي تعريـف المفـاهيم مؤكّـدا ضـرورة ثبـات التعريـف حتـى يعكـس ثبـات وحقيقـة المفهـوم باعتبـاره الحقيقـة الثابتـة للأشياء الكامنـة وراء ظواهرهـا الحسّية المتغيّرة. وبالتـالي لـم يظهـر التحليـل النقدي للغـة والبحـث الفلسـفي فيهـا إلاّ علـى يـد أحـد تلاميـذ سـقراط وهـو **أنتسـتان** ومـن بعـده **أقراطيلـوس**. **فمـا مضـمون رأي كـلّ منهمـا في الموضوع ؟ وكيف تناولا مسألة اللغة وعلاقتها بالحقيقة ؟** هذا ما سنحاول إبرازه فيما يلي.

ـ أنتستان أوّل فيلسوف للغة:

جمـع **أنتسـتان*(445 - 360 ق.م) Antisthène** فـي فلسـفته العناصـر السفسـطائيّة مـع العناصـر السـقراطيّة؛ فقد تتلمـذ فـي شـبابه علـى السفسـطائي غورجيـاس وتـأثّر بأسـلوبه الخطـابي، لكـن تعـرّفـه وتتلمـذه فـي أواخـر حياتــه علــى ســقراط خلــق لديــه النزعــة الفلســفيّة فانتقــل مــن الخطابــة إلــى الفلســفة. ظهـر أنتسـتان كـأوّل مفكـر إغريقـي أعطـى مكانـة للغـة ضـمن نسـق فلسـفي؛ حيـث طـرح مسـألة اللغـة طرحا نقديّا رفع فيه المشكل اللغوي إلى مستوى نظريّـة فـي المعرفـة معتبـرا دراسـة الأسـماء مقدّمـة للتفلسـف. وتعود نظريّته في المعرفة إلى أصول خطابيّة وتتلخّص في قضيّتين[1]:

1 ـ اسـتحالة التنـاقض أو الخطـأ(مـن المسـتحيل قـول الخطـأ): " اعتقـد أنتسـتان أنّـه لا يمكـن أن يُحمـل علـى موجـود إلاّ اسـمه الخـاص؛ وعلـى الموضـوع الواحـد لا يمكـن أن يحمـل إلاّ محمـول واحـد فقـط. واستخلص هكذا أنّ التنـاقض غير ممكن، وأنّ الخطـأ مستحيل تقريبـا."[2] معنـى ذلك أنّ الاسم عند أنتستان لا يـدلّ إلاّ علـى مسـمّى واحـد، وأنّ لا وجـود لحـدّ كلـي يقـال علـى كثيـرين، وهـذا مـا يـؤدي إلـى القـول إنّ كلّ شيء شخصي؛ فالأشخاص هم وحدهم الذين يتمتّعون بوجود واقعي حقيقي عنده، أما التصوّرات

* فيلسوف يوناني من أصل أثيني؛ أبوه من أثينا أمّا أمه فمن تراقيا. هو مؤسّس المذهب الكلبي وواضع مبادئ الفلسفة الكلبيّة. والكلبيّة مدرسة فلسفيّة تأسّست على الأخلاق؛ إذ يعتبر أتباعها، الذين عرفوا بازدرائهم للعادات واحتقارهم للجاه والوجاهة وإظهارهم الزهد في الحياة، الفضيلة الخير الأعظم الذي يقود إلى السعادة. سمّيت كذلك نسبة إلى الكلب، ممّا يدلّ على أنّ الاسم لابد أن يكون من وضع أحد خصومها سخريّة منهم، أو لأنّ مؤسّسها أنتستان لقب بلقب كلب حقيقي. وإن كان هناك رأي يقول إنّ الكلمة نسبة إلى اسم ميدان في أثينا وهو أمر محتمل خصوصا بالنسبة إلى أنتستان.(د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، ص321). تلقى أنتستان تعليما خطابيّا؛ إذ تتلمذ على السفسطائي جورجياس وتأثّر بطريقته الخطابيّة، فصاغ خطابات لم يبقى منها سوى رسالتان **"أياس" Ajax** و**"أوديسيوس" Odysseus**. اشتغل معلما للخطابة، لكن بعد تعرّفه في سنّ متأخّرة على سقراط انتقل من الخطابة إلى الفلسفة. ألف كتبا كثيرة لا نعرف عنها غير العنوان؛ من بينها: **" حول هوميروس" Sur Homère** و**" حول استعمال الكلمات أو فنّ الجدل" Sur l'emploi des mots ou Eristique.** (**أنظر:** Victor Goldschmidt, **Essai sur le"Cratyle"**, p.18.).

[1] **أنظر:** Victor Goldschmidt, **Ibid.**, p.18.

[2] **أنظر:** Aristote, **Métaphysique**, Δ.29, 1024b-30.

العامة فهي ليست إلاّ كيفيّات للتفكير لا تطابق شيئا، أي أنّ الكلّيات لا تعبّر عن ماهيّات الأشياء بل عن آراء الناس في الأشياء[1]. لهذا، انتهى أنتستان إلى اسمّية متطرّفة مفادها أنّ الكلّيات(التصوّرات العامّة) مجرّد أفكار، وقد عبّر عن اسمّيته المتطرّفة هذه بصيغته الشهيرة: " أرى فرسا ولا أرى الفرسيّة."[2] بمعنى أنّ العنصر المشترك بين الأفراد عنده، ليس صورة في ذاتها ـ كما هو الحال عند أفلاطون ـ بل هو اسم فقط ، وكلّ شيء لا يمكن تسمّيته إلاّ منفصلا أي في صورة مفردة. وهكذا تعلّق أنتستان بالأسماء ولم يهتمّ بالأشياء، وجعل البحث العلمي عنها غير ممكن حين أكّد أنّه لا يمكن إطلاق على الشيء إلاّ الاسم الخاص به فقط، ولا يمكن حمل صفة مختلفة على الشيء؛ فلا يجوز عنده القول مثلا "الإنسان خيّر" بل "الإنسان إنسان" و"الخير خير". وقد أشار أفلاطون إلى ذلك في محاورة **"السفسطائي"**: " الشيوخ(بارمنيدس) والشبان(أنتستان) حديثو التعلّم، يردّون بأنّه من المستحيل أن تكون الكثرة واحدا، ولا أن يكون الواحد كثرة، وطبعا، يجدون متعة في عدم السماح بالقول إنّ "الإنسان خيّر"، بل فقط "الخيّر خيّر" و"الإنسان إنسان ". ... إنّهم أناس ضعاف العقول يتوهّمون أنّهم بلغوا ذروة الحكمة."[3] وأكّد أنتستان أيضا: " بما أنّه لا يوجد إلاّ اسم واحد خاص بالشيء: المتحاوران لا يستطيعان غير قول الشيء نفسه، وإن قالا أشياء مختلفة فلأنّهما لا يتحدّثان عن الشيء نفسه، في الحالتين لا يمكن وجود تناقض أو خطأ، فكلّ اسم هو في الواقع صادق وحقيقي، لأنّ الذي يسمّي يسمّي شيئا وشيئا موجودا، والذي يسمّي الموجود يقول الحقّ."[4] ومعنى ذلك أنّه: إذا كان الكلام عن شيء فإنّ القول خاص، بحيث أنّه إذا كان القول عنه حقا فلا مجال للتناقض، وإما أن يكون الكلام عن شيء آخر لا عن الشيء نفسه ولا تناقض أيضا. وهنا افترض أنتستان انسجاما بين الاسم والشيء الذي يسمّيه؛ بحيث يعبّر الاسم عن حقيقة الشيء باعتباره شخصا. وهذا ما سمح له بإنكار إمكانيّة النقاش والتناقض والخطأ، وتأكيد استحالة كلّ ذلك. تأكيد، دون شك، سفسطائي خالص؛ إذ يظهر فيه جليّا مدى تأثّر أنتستان بفلسفة الخطاب عند جورجياس الذي أكّد صدق الخطاب دائما وألغى إمكانيّة الكذب فيه: " قال أنتستان: لا شيء كاذب بما أنّه من غير الممكن، بخصوص شيء الحديث عن غير تعريفه الخاص(اسمه)."[5] وهذا ما يقودنا إلى القضيّة الثانيّة التي أسّس عليها أنتستان نظريّته في المعرفة وهي مسألة التعريف:

(1) د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، ص323.

(2) **أنظر:** Aristote, **Métaphysique**, Δ.29,1024b-30.

(3) **أنظر:** Platon, **Sophiste**, trad. Emile Chambry, Garnier, Flammarion, Paris1939, (251b - c).

النص باللغة الفرنسية:

" Les vieillards et les jeunes gens fraîchement instruits répliquent qu'il est impossible que plusieurs soient un et qu'un soit plusieurs, et, bien entendu, ils prennent plaisir à ne pas permettre qu'on dise qu'un homme est bon, mais seulement que le bon est bon et l'homme homme. ...des gens pauvres d'esprit qui se figurent qu'ils ont trouvé là le dernier mot de la sagesse."

(4) **أنظر:** Aristote, **Ibid.**, Δ.29, 1024b-30, La note1-a.

(5) **أنظر:** Aristote , **Ibid.,** Δ.29, 1024b-30, La note1-b.

2 ـــ الموضــوعات المركّبــة قابلــة للتعريــف وتتضــمّن تعريفــا أمــا البســيطة فــلا تقبــل التعريــف: تـأثرا منـه بسقراط، بحث أنتستان مسألة التعريف ووضـع تعريفا لـه: " التعريف هـو التعبير عـن ماهيّـة الأشياء التي وجدت فـي الماضـي والتـي توجد فـي الحاضـر."[1] لكـن: بمـا أنّ أنتستان لـم يقبـل فـي فلسفته وجود الكلي، فعن أيّ نوع من التعريف تحدّث ؟ لأنّ سقراط ـ كما رأينا ـ اهتمّ بتعريف الكلي.

انطلاقـا مـن شـهادة أفلاطـون: " أنـا نفسـي سـمعت أحـدا(أنتسـتان) يقـول إنّـه لا واحـد مـن العناصـر الأولــى يمكــن التعبيــر عنــه بتعريــف، لا يمكــن إلاّ تســميته؛ لأنّــه لا يملــك غيــر اســم. فــي المقابــل، بالنسبة للكائنات المركّبة من هذه العناصر، بما أنّها مركّبة، أسماؤها المركّبة أيضا تصبح ماهيّة تعريفهم. هكذا العناصر هي لا معقولـة ولا معروفـة، بل قابلـة للإدراك، بينمـا المقاطع اللفظية قابلـة للمعرفة، وللتعبير عنها."[2] ومن شهادة أرسطو: " ادّعى أصحاب أنتستان، أنّه من غير الممكن تعريف الماهيّة، لأنّ التعريف ليس إلاّ ثرثرة [...] وبالتالي لا يوجد إلاّ نوع واحد من الجوهر يمكن أن يملك تعريفا هو الجوهر المركّب؛ لكـنّ العناصـر المركّبـة لهـذا الجـوهر لا معرّفـة(غيـر قابلـة للتعريـف) لأنّ صـياغة تعريـف شـيء يعنـي ردّه إلى آخر، وأنّ جزءا من التعريف ينبغي أن يلعب دور المادّة والجزء الآخر دور الصورة."[3]

ويمكن تفسير موقف أنتستان هذا استنادا إلـى القضيّة الأولـى التـي انطلـق منهـا: إذا كـان الموضـوع مركّبا فإنه يتضمّن عناصر أوّلية(بسيطة) تستتبع الإحالـة إلـى ألفاظ وكلمـات أولـى(الأسماء) وهنـا يكـون التعريف مقبولا ومشروعا ومبرّرا؛ لأنّه يقول كثرة بكثرة. أما إذا كان الموضوع بسيطا فلا يمكن تعريفه إلاّ باسـمه لأنّـه لا يمكـن قـول الوحـدة إلاّ بالوحـدة؛ فقـول الوحـدة بكثـرة مسـتحيل حسـب القضـيّة الأولـى، لهذا لا تقبل العناصر التعريف بل التسمية فقط. وقد حاول **فيكتور غولدشمي** Goldschmidt Victor فـي كتابـه **" مقـال حـول"أقراطيلـوس"** "Essai sur le "Cratyle، شـرح سـبب موقـف أنتسـتان فــي مســألة التعريــف قــائلا: " وفــق معارفنــا الحاليّــة، يظهــر لنــا أنّ التفســير الأكثــر احتمــالا هــو أنّ: محـــاولات التعريـــف تتطلّـــب بالضـــرورة دقـــة وتحديـــدا كبيـــرين للألفـــاظ: كـــان ينبغـــي إذن، أوّلا، معرفة الدلالة الدقيقة لكلّ اسم، بالإضـافة إلـى أنّ الاسم لكونـه التعريـف الوحيد الممكن للأشياء غير المركّبة (البسيطة) فإنّ معرفة الأشياء تستتبع في الوقت نفسه معرفة عناصر الحقيقة."[4] ومن هنا يتّضح لنا لماذا

[1] أنظر: Victor Goldschmidt, **Essai sur le"Cratyle"**, p.19.

[2] أنظر: Platon, **Théétète**, (202a).

النص باللغة الفرنسية:

" J'ai moi-même, entendu quelqu'un qui disait qu'aucun des éléments premiers ne peut être exprimés par une définition, il ne peut qu'être nommé; car il n'a pas autre chose qu'un nom. Au contraire, pour les êtres composés de ces éléments, comme ils sont complexes, leurs noms, complexes aussi, devient l'essence de leur définition. Ainsi les éléments sont irrationnels et inconnaissables, mais perceptibles, tandis que les syllabes sont connaissables, exprimables."

[3] أنظر: Aristote, **Métaphysique**, H-3, 1043b-25.

[4] أنظر: Victor Goldschmidt, **Ibid.**, p.25.

حصر أنتستان بداية الفلسفة في بحث الأسماء لأنّه وحده يسمح بتجنّب الخلط والغموض ويقود إلى معرفة الأشياء. وهكذا يتضمّن بحث الأسماء عند أنتستان بعدا انطولوجيّا؛ فمن يعرف الأسماء يعرف الأشياء. لكنّ أفلاطون رفض هذا الرأي وحاربه في نص في محاورة" **تياتيتوس**" بيّن فيه بمثال الكلمة المقسّمة إلى مقاطع وحروف، أنّه من غير الممكن معرفة كلّ عناصره غير معقولة ولا معرّفة: " المقطع هل هو كلّ العناصر أم أنّه كيان وحيد نابع من اجتماعها ؟ - إنّه كلّ العناصر. ... من الضروري معرفة العناصر أوّلا، إن أردنا معرفة المقطع.[...] المقطع إذن، إن كان كثرة من العناصر؛ ومجموعا عناصره هي أجزاؤه، فالمقاطع والعناصر معا قابلة للتعريف والتفسير؛ بما أنّ كلّ الأجزاء هي نفسها المجموع. إذا كان المقطع بالعكس واحدا وبسيطا(غير قابل للقسمة) فهو والعنصر معا لا معقولين ولا معرّفين. لن نقبل إذن؛ القول إنّ المقطع قابل للتعريف والتفسير، والعكس بالنسبة للعنصر."[1] كما دافع أرسطو عن إمكانيّة ومشروعيّة الحمل مؤكّدا إمكانيّة الخطأ أي إمكانيّة الحكم الكاذب: " في الحقيقة، أخطأ أنتستان حينما لم يميّز الحكم الذي تعبّر فيه رابطة "هو" عن الهويّة(وعندئذ التعريف بالمعنى الحقيقي للكلمة هو الوحيد)، عن الحكم الذي تعبّر فيه رابطة الكينونة "هو" عن حمل عرضي فقط وهنا تظهر إمكانيّة الخطأ."[2] مشكلة إثبات إمكانيّة الحمل وإمكانيّة الحكم الخاطئ، كانت أهمّ مشكلة واجهت أفلاطون أيضا، وكان عليه إيجاد حلّ لها. وسنرى الحلّ الذي اقترحه عند عرض نظريّته وموقفه في الموضوع.

لكنّ ما يهمّنا في بحثنا هذا، ليس مدى صحّة أو خطأ، انسجام أو تناقض آراء أنتستان، بل الأثر الذي تركته في مذهب أفلاطون ورأيه في المسألة؛ فقد كان أنتستان أوّل فيلسوف إغريقي أعطى مكانة للغة ضمن نسق فلسفي، حيث بحث فيها بحثا نقديّا تحليليّا حاول فيه إبراز قيمتها المعرفيّة؛ إذ أسّس عليها نظريّة في المعرفة انتهى فيها إلى أنّ الأسماء تعبّر عن حقيقة الأشياء وتقود إلى معرفتها، وأدرك أنّ التعريف يرتدّ في النهاية إلى وحدات أولى هي الأسماء، هذه الأخيرة تعبّر بدورها عن العناصر الأولى للحقيقة التي لا يدركها العقل بل الحسّ لأنّ الوجود

(1) **أنظر:** Platon**, Théétète**, (203d – 206b).

النص باللغة الفرنسية:

" La syllabe est-elle tous les éléments ou une entité unique issue de leur assemblage ? – c'est tous les éléments. ...il est de toute nécessité qu'on connaisse d'abord les éléments si l'on veut connaître la syllabe. [...] si donc la syllabe est une pluralité d'éléments et une somme dont ces éléments sont les parties, les syllabes et les élément sont également connaissables et explicables, puisque toutes les parties sont la même chose que la somme. Si, au contraire, la syllabe est une et indivisible, la syllabe et l'élément sont également irrationnels et inconnaissables. Nous n'admettons donc pas qu'on dise que la syllabe est connaissable et exprimable, mais l'élément est le contraire."

(2) **أنظر:** Aristote, **Métaphysique**, Δ.29,1025δ-5, La note 1.

شخصي محسوس، ولا وجود للكلي ـ عنده ـ إلاّ في أذهان البشر. وقد أكّد ضرورة تطابق الموضوعات المركّبة مع تعريفها، وحصر هذه المطابقة بالنسبة للعناصر، في مجرّد التسمّية. ولهذا اعتبر معرفة الأسماء بداية الفلسفة، وهنا يكمن الفرق بين فلسفته وفلسفة أقراطيلوس؛ هذا الأخير طابق بين معرفة الأشياء والفلسفة بحيث جعلها هي الفلسفة ذاتها.

ـ أقراطيلوس ونسقه الانتقائي:

عرف القرن الخامس قبل الميلاد ظهور مفكر أثيني جعل اللغة القضيّة المحوريّة لفلسفته؛ وهو أقراطيلوس أحد أتباع هيراقليطس، لا نعرف عنه الشيء الكثير فمصادر معرفتنا به قليلة جدّا تنحصر في شهادة أفلاطون في محاوراته خاصة تلك التي حملت اسمه، وشهادة أرسطو في كتابه **"الميتافيزيقا"**.

حسب شهادة أفلاطون؛ ظهرت في مدينة أيونيّا جماعة من الهيراقليطيّين الجدد عملوا على إحياء فلسفة هيراقليطس ودعمها: "... في أيونيّا، يقود أتباع هيراقليطس الصراع من أجل مذهبه بقوّة. ... إنّهم على اتّفاق مع كتبهم، في حركة دائمة. ... كلمة لا شيء لا تكفي للتعبير عن الفقدان المطلق للهدوء عندهم."[1] وحسب شهادة أرسطو يعدّ أقراطيلوس أحد أوفى أتباع هيراقليطس؛ إذ عمل على دعم وتأكيد مذهبه، بل وذهب به إلى أبعد منه: " رأى أتباع هيراقليطس أنّ الطبيعة الحسّية في حركة دائمة، وأنّه لا يمكن الحكم على حقيقة ما يتغيّر، لا يمكن الحديث عمّا يتغيّر، ولا يمكن قول أيّة حقيقة على الأقلّ حول ما يتغيّر. هؤلاء الفلاسفة أمثال أقراطيلوس؛ هذا الأخير انتهى إلى أنّه لا ينبغي قول أيّ شيء، بل التزام الصمت، وآخذ هيراقليطس على قوله إنّه من غير الممكن السباحة في النهر الواحد مرّتين، لأنّه بالنسبة إليه لا يمكن فعل ذلك ولا حتى مرّة واحدة."[2]

لا يعرف عن أقراطيلوس الأثيني، ما إذا كان قد تجوّل في مدينة أيونيّا أو تتلمذ على أحد الهيراقليطيّين الجدد؛ أو أنّ تأثّره بهيراقليطس جاء نتيجة قراءة كتابه فقط، لكن الثابت الذي لا شكّ فيه هو أنّه يعدّ من أكبر وأبرع ممثلي المذهب الهيراقليطي، وهذا ما يجعل البحث في فلسفته أمرا صعبا؛ صعوبة تتجلّي خاصة في كيفيّة تمييز أفكاره عن أفكار الهيراقليطيّين وعلى الخصوص فلسفته في اللغة التي لا نعرف عنها إلاّ ما ورد في محاورة أفلاطون **"أقراطيلوس"**، والتي من غير الممكن التأكيد

(1) **أنظر:** Platon, **Théétète**, (179d).

النص باللغة الفرنسية:

" ... en Ionie, les partisans d'Héraclite mènent la lutte pour sa doctrine avec une grande vigueur. ... ils sont à l'unisson de leurs écrits, en perpétuel mouvement. ... le mot rien est même insuffisant pour exprimer le manque absolu de tranquillité chez ces gens-là."

(2) **أنظر:** Aristote, **Métaphysique**, r-5, 1010δ -14.

بيقين تام أنّها من وضعه فعلا. تحمل فلسفة أقراطيلوس طابعا انتقائيّا؛ إذ لم يقدّم أدلة جديدة لدعم وتبرير فلسفة هيراقليطس، بل اكتفى بجمع النظريّات الفلسفيّة القديمة والمعاصرة له، القابلة لدعم صحّتها وتبرير مشروعيّتها. وقد أسّس فلسفته على ثلاث قضايا أساسيّة هي[1]:

1 ـ كلّ الأسماء صحيحة: " قال هيرموجين: يدّعي أقراطيلوس أنّه يوجد لكلّ شيء اسم صحيح بالطبيعة، وأنّه ليس اسما نسبه بعض البشر بالاصطلاح؛ بل منحت الطبيعة للأسماء معنى صحيحا، هو نفسه عند الإغريق وعند البرابرة."[2] معنى ذلك أنّ صحّة الأسماء ـ عند أقراطيلوس ـ لا تعود إلى لغات خاصة بل هي صحّة كونيّة عند جميع الشعوب وفي كلّ اللغات؛ انطلاقا من التفاعل الحضاري الثابت بين جميع الشعوب الإغريق والبرابرة: " ـ وبالنسبة للنّار والماء؟ سأل سقراط. أجاب أقراطيلوس: ـ أتخيّل أنّ الإغريق وخاصة الذين يسكنون أقطارا خاضعة للبرابرة، اقتبسوا منهم عددا كبيرا من الأسماء. إننا نريد إظهار مناسبة هذه الكلمات انطلاقا من اللغة الإغريقيّة، وتلك التي أخذت منها."[3] وهكذا افترض أقراطيلوس المطابقة بين الأسماء عند الإغريق والبرابرة وذلك لقبول الحقيقة الكونيّة للأسماء. وبالتالي مثلما أنّه لمعرفة اللوغوس عند هيراقليطس ينبغي: " العودة إلى العام "[4]، كذلك معرفة الأسماء عند أقراطيلوس تقتضي العودة إلى ما هو مشترك بين جميع اللغات عند الإغريق والبرابرة. وتصبح هكذا فرضيّة اللغة الطبيعيّة عنده، اختيارا ضمن مصطلح اللغات المعطاة. وهنا تتّضح الأصول الهيراقليطيّة للقضيّة الأولى التي أقام عليها أقراطيلوس فلسفته؛ وهي تصوّره لصحّة كونيّة للأسماء المستوحى دون شكّ، من مفهوم اللوغوس الكوني عند هيراقليطس.

وصحّة الأسماء عند أقراطيلوس تعود إلى كونها تعبّر عن طبيعة الأشياء، ولهذا لا توجد عنده أسماء غير صحيحة(خاطئة): " صحّة الأسماء تكمن في إبراز طبيعة الشيء.هكذا كلّ الأسماء صحيحة،

(1) **أنظر:** Victor Goldschmidt, **Essai sur le"Cratyle"**, p.23.

(2) **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (383a).

النص باللغة الفرنسية:

" Cratyle, que voici prétend, qu'il y a pour chaque chose un nom qui lui est naturellement approprié et que ce n'est pas un nom que certains hommes lui ont attribué par convention, en lu appliquant tel ou tel son de leur voix, mais que la nature a attribué aux noms un sens propre, qui est le même chez les grecs et chez les barbares."

(3) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (409c).

النص باللغة الفرنسية:

" – Et le feu et l'eau ? – Je m'imagine que les grecs, et surtout ceux qui habitent des contrées soumises aux barbares, ont emprunté aux barbares un grand nombre de noms. On veut montrer la convenance de ces mots d'après la langue grecque, et celle dont ils sont tirés."

(4) **أنظر:** Héraclite, **Fragment 02**, In**, Essai sur le"Cratyle"**, Victor Goldschmidt, p.23.

بمقـدار مـا هـي علـى الأقـلّ أسـماء."[1] وهكـذا مثلمـا أكّـد بروتـاغوراس فـي نظريّـة الإنسـان المقيـاس أنّ كـلّ الآراء صـحيحة بمقـدار مـا أنّهـا تعبّـر عـن حقـائق نسـبيّة فرديّـة ولا وجـود لحقيقـة مطلقـة، كـذلك أكّـد أقراطيلـوس أنّ جميـع الأسـماء صـحيحة ولا وجـود لأسـماء خاطئـة. وهـذا الـرأي وجـدناه أيضـا عنـد أنتسـتان الـذي لـم يقبـل فـي فلسفته أسماء خاطئـة لكون الأسماء عنده تعبّر عن عناصـر الحقيقـة، ولـم تكـن ممكنــة إلاّ حينمـا تعلّـق الأمـر بموضــوع غيـر مركّــب(بسـيط)، ولهـذا أكّـد ضــرورة تطــابق الموضـوعات المركّبـة مـع تعريفهـا. وهـذا مـا اسـتتبع عنـده -كمـا رأينـا- اسـتحالة قـول الخطـأ، وهـو مـا نجـده كـذلك عنـد أقراطيلـوس: " إنّ قـول الخطـأ مسـتحيل قطعـا هـل هـذا مـا تريـد قولـه ؟ إنّـه رأي، عزيزي أقراطيلوس، وجد ومازال يجد الكثير من الأنصار. -في الواقع، -أجاب أقراطيلوس- كيـف لا نقـول، فـي أقوالنـا، مـا هـو موجـود ؟ ألا يكمـن الخطـأ فـي عـدم قـول مـا هـو موجـود ؟"[2] وفـي حالـة قـول أمـور سـخيفة -أكّـد أقراطيلـوس- لا يعبّـر القـول إلاّ عـن ضـجيج لا معنـى لـه: " ألا تعتقد أنّـه، إذا كـان مستحيلا قول الخطـأ، فـإنّ قول السخافات ممكـن ؟ أجاب أقراطيلـوس: - أقـول، إنّه في هذه الحالة، المقصود أنّه إصدار أصوات خاليّة من المعنى؛ هو مجرّد ضجيج."[3]

وهكـذا أقرّ أقراطيلـوس أيضـا، استحالة قـول الخطـأ لأنّ الاسم عنده يحـاكي محاكـاة حقيقيّـة الشـيء، وهـذا مـا يضـمن بالنسـبة إليـه اسـتحالة قـول الخطـأ: " قـال أقراطيلـوس: الاسم محاكـاة للشـيء. ... الإسـناد الـذي يمنح لكلّ شـيء مـا يملكـه ومـا يشبهه، صـحيح، هذا النـوع مـن الإسناد فـي محاكـاة الأسماء للأشياء، أعدّه صحيحا، ولا أعدّه صحيحا فقط بل هو صادق."[4] هذا القول يبيّن لنا كيف أنّ الأسماء عند أقراطيلوس

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (429a - c).

النص باللغة الفرنسية:

" La justesse des noms consiste à faire voir la nature de l'objet. Ainsi tous les noms sont juste, dans la mesure du moins ou ce sont des noms."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (429c).

النص باللغة الفرنسية:

" Qu'il soit absolument impossible de parler faux, est-ce là ce que tu veux dire ? C'est une opinion, mon cher Cratyle, qui a trouve et qui trouve encore beaucoup de partisans.
– En effet -dit Cratyle, comment, en disant ce qu'on dit, ne dirait-on pas ce qui est ? Parler faux ne consiste- t-il pas à ne pas dire ce qui est ? "

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (430c).

النص باللغة الفرنسية:

"- Ne crois-tu pas que s'il est impossible de parler faux, il est possible d'affirmer des faussetés ?
– Je dirais, moi - dit Cratyle - qu'en ce cas-là, il s'agit de prononcer des sons dénués de sens, de ne faire que du bruit."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (430c).

النص باللغة الفرنسية:

" Le nom -dit Cratyle- est une imitation de la chose. ...l'attribution, qui rapporte à chaque objet ce qui lui appartient et lui ressemble, est juste. ... cette sorte d'attribution dans l'imitation des noms des choses, je l'appelle juste, non seulement juste, mais vraie."

تعبّر عن حقيقة الأشياء، وبهذه الكيفيّة يتمّ الانتقال من دائرة اللغة إلى دائرة الفلسفة؛ من حقيقة الأسماء إلى حقيقة الأشياء، ومعنى ذلك أنّ علم الأسماء يقود إلى علم الأشياء. وهذا ما يقودنا بدوره إلى القضيّة الثانيّة في فلسفة أقراطيلوس:

2 ـ الأسماء وحدها ولا شيء غيرها تعلّمنا الأشياء: " قال أقراطيلوس: ـ من جهتي، أعتقد أنّ الأسماء تعلّم، أنّنا نستطيع، بكلّ بساطة، التأكيد أنّه، حينما نعلم الأسماء، نعلم أيضا الأشياء."[1] وبالتالي بما أنّ الأسماء محاكاة حقيقيّة، وصور أمينة للأشياء، فإنّه يكفي إذن معرفة حقيقة الأسماء لإدراك حقيقة الأشياء، ولا يمكن بلوغ الثانيّة إلاّ استنادا إلى الأولى: " قال أقراطيلوس: من جهة أخرى من المستحيل معرفة واكتشاف الأشياء إن لم نعرف الأسماء أو لم نكتشف بذاتنا دلالتها."[2]

لكن كيف تتمّ معرفة حقيقة الأسماء عند أقراطيلوس ؟ أجاب أقراطيلوس في محاورة **"أقراطيلوس"** دائما قائلا: " أنا مقتنع اقتناعا مطلقا؛ بأنّه في البحث و في الاكتشاف ينبغي تطبيق، الطريقة نفسها وبالكيفيّة نفسها. ... للبحث عن الأشياء نسترشد بالأسماء، بفحص معنى كلّ واحد منها."[3] معنى ذلك أنّ البحث عن حقيقة الأسماء لاكتشاف حقيقة الأشياء يتمّ عند أقراطيلوس بالتحليل الاشتقاقي للأسماء أي بالبحث في معنى كلّ واحد منها. وقد قدّم أفلاطون مثالا عن تطبيق هذه الطريقة عند أقراطيلوس منطلقا من التسليم بصحّة رأي أقراطيلوس: " نقول إنّ الأسماء تعبّر عن الماهيّة، انطلاقا من فرضيّة أنّ كلّ شيء في تغيّر وتدفّق. وهي في هذه الأحوال تعبّر عنها بصدق."[4] ثمّ انتقل إلى فحص معنى بعض الأسماء: كالعلم، والمعرفة، والجهل، والخطأ وغيرها. واستنتج أخيرا: " هكذا، فالأسماء التي نعتقد انطباقها على أسوأ الأشياء، ستظهر شبيهة تماما بتلك التي تنطبق على أفضلها، وأنا مقتنع أنّه، إذا بحثنا سنجد أسماء

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (435d).

النص باللغة الفرنسية:

" Je crois pour ma part -dit Cratyle - que les noms instruisent et qu'on peut, en toute simplicité, affirmer que, quand on sait les noms, on sait aussi les choses."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.,** (438c).

النص باللغة الفرنسية:

" D'autre part -dit Cratyle - il est impossible d'apprendre et de découvrir les choses autrement que si l'on a appris les noms ou découvert soi-même leur signification."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.,** (435e).

النص باللغة الفرنسية:

" Je suis absolument convaincu qu'il faut appliquer à la recherche et à la découverte la même méthode et de la même façon. ... pour rechercher les choses, on prend les noms pour guides, on examinant le sens de chacun deux."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (437b).

النص باللغة الفرنسية:

" Nous disons que les noms nous indiquent l'essence, en partant de l'hypothèse que tout marche, se déplace et coule. C'est dans ces conditions qu'ils nous l'indiquent avec justesse."

أخرى كثيرة تجعلنا نستنتج عكس ما اعتقدنا؛ أنّ الأسماء تشير إلى الأشياء، لا باعتبارها متحرّكة، بل ساكنة."[1] وهنا أيضا يظهر تأثر أقراطيلوس بهيراقليطس في ولعه الشديد بالاشتقاق اللغوي، وتلاعبه بالألفاظ، وتأكيده على ضرورة دلالة الاسم على المعنى ونقيضه حتى يعكس حقيقة الأشياء (الحركة الكونيّة أي صراع الأضداد): " قال هيراقليطس: انسجام الأضداد يجد معادله اللغوي في الاسم الذي يستطيع التعبير والدلالة على الحياة والموت."[2]

ومن هنا يتّضح لنا غرض أقراطيلوس من تصوّره للغة طبيعيّة تحمل كلماتها قيمة ومضمونا فلسفيّا بحيث تعبّر عن حقيقة الأشياء؛ كلّ ذلك من أجل تبرير مشروعيّة نظريّة أنطولوجيّة (الصيرورة الهيراقليطيّة) آمن بصحّتها، فعمل على دعمها بقوّة بحشد كلّ الآراء والنظريّات الفلسفيّة التي يمكن أن تبرهن على صحّتها، ولهذا كانت القضيّة الثالثة في فلسفته هي:

3 ــ نظريّة الحركة الكونيّة: رأينا كيف أوّل السفسطائيّون نظريّة الصيرورة الهيراقليطيّة تأويلا نسبيّا لتأكيد نسبيّة المعرفة والحقيقة عندهم؛ حيث جعلوا المعرفة حسّية خالصة، وحصروا الحقيقة في موضوعات العالم الحسّي المتغيّرة، واستعملوا اللغة أداة فعّالة لتدعيم ذلك. وعلى نهجهم سار أقراطيلوس؛ إذ قال أرسطو في كتابه"**الميتافيزيقا**": " ارتبط أفلاطون منذ شبابه، بأقراطيلوس وآراء هيراقليطس التي وفقها؛ كل الأشياء الحسّية في تدفّق دائم ولا يمكن أن تكون موضوعا للعلم، وظلّ فيما بعد وفيّا لهذا المذهب."[3] لكن، **هل تتعلق نسبيّة أقراطيلوس بموضوعات العالم الحسّي فقط ؟ أم أنّها نسبيّة مطلقة تمتدّ إلى الموضوعات المعقولة ؟**

حسب شهادة أرسطو في نقده للمذهب النسبي؛ لم يجد في فلسفة الهيراقليطيّين تمييزا بين الموضوعات الحسّية والموضوعات العقليّة؛ إذ آخذ المدافعين عن الصيرورة على تطبيقهم على الكون بأسره ملاحظات لا تنطبق إلاّ على جزء منه فقط وهي أشياء العالم الحسّي المعرّضة للكون والفساد: و" يوجد مأخذ آخر على الذين يعتقدون أنّ الكون في صيرورة دائمة؛ إنّه تطبيقهم على الكون بأسره ملاحظات لا تنطبق إلاّ على الأشياء الحسّية، بل على عدد قليل منها. في الواقع، ومنطقة المحسوس المحيطة بنا هي الوحيدة المعرّضة للكون والفساد، لكنّها ليست، إن أمكن القول

[1] **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (437b).
النص باللغة الفرنسية:
" Ainsi, les noms que nous croyons appliqués aux choses les plus mauvaises apparaîtront tout à fait semblables à ce qui s'appliquent aux meilleurs. Et je suis persuadé que, si l'on s'en donnait la peine on en trouverait beaucoup d'autres dont on pourrait conclure qu'au rebours de ce que nous pensions, les noms désignent les choses comme étant, non pas en mouvement, mais en repos."

[2] **أنظر:** Héraclite, **Fragment 48**, In, **La philosophie des formes symboliques**, 1-le langage, Ernst Cassirer, p.66.

[3] **أنظر:** Aristote, **Métaphysique**, A-6, 987δ -32.

حتى جزءا من الكلّ؛ بحيث يكون تبرئة العالم الحسّي لصالح العالم السماوي، أعدل من إدانة العالم السماوي بسبب العالم الحسّي."[1]

في الأخير، يتّضح لنا الآن لماذا تعتبر فلسفة أقراطيلوس مذهبا انتقائيّا؛ فقد وضع أصوله بالتركيب بين أهم الاتّجاهات الفلسفيّة القديمة والمعاصرة له(نسبيّة السفسطائيّين وفلسفة أنتستان في اللغة وغيرها) وذلك من أجل تحقيق هدفه الأساسي وهو تبرير مشروعيّة نظريّة أنطولوجيّة اعتقد صدقها فعمل على الدفاع عنها وهي نظريّة الصيرورة الكونيّة عند هيراقليطس. ويتّضح لنا أيضا؛ الدافع الذي قاد أفلاطون إلى تأليف حواره **"أقراطيلوس"**؛ وباعتباره تلميذ أقراطيلوس كان عليه تقييم فلسفة أثرت مبكّرا في فكره، وباعتباره رافضا ومحاربا للمذهب النسبي الذي وظّف أنصاره اللغة لخدمته وتبرير مشروعيّته؛ كان عليه تناول هذه المسألة بغرض تفنيد ودحض ادّعاءات أنصار هذا المذهب. وباعتباره كذلك فيلسوفا احتلّت مسألة المعرفة مكانة هامة وشغلت حيّزا كبيرا في فلسفته؛ كان عليه طرح مسألة اللغة وعلاقتها بالفكر والحقيقة أي ضرورة تحديد قيمتها المعرفيّة ومضمونها الفلسفي لاستنتاج إمكانيّة أو عدم إمكانيّة فصلها عن المعرفة والفلسفة. هذا الطرح هو موضوع هذا الجزء الأوّل من بحثنا هذا؛ إذ سنحاول في الفصول القادمة إبراز كيفيّة تناول أفلاطون لمشكلة الحقيقة بتحديد أهمّ الدوافع التي قادته إلى معالجتها، ثمّ ننتقل إلى عرض مضمون نظريّته في الحقيقة، وأخيرا نحاول تبيان علاقة الحقيقة بالمعنى في نسقه الفلسفي. وهذه الأخيرة تعدّ مسألة إشكاليّة اختلف فيها شرّاح أفلاطون.

أنظر:[1] Aristote, **Métaphysique**, r-5, 1010δ -25-32.

الفصل الأوّل: كيف طرحت إشكاليّة الحقيقة عند أفلاطون؟

لقد كان اهتمام أفلاطون متعدّدا، إنّه معرفي، وأنطولوجي وسياسي؛ وهو اهتمام تحدّد في بادئ الأمر بحدود العالم الحسّي، هذا العالم الذي ظهر عند هيراقليطس متغيّرا وهميّا، ومن ثمّة كان يجب البحث أوّلا عن موضوع العلم وأساس اليقين، هذا الموضوع الذي تصوّره بارمنيدس في إطار الوحدة، والثبات، والخلود، والعقل، والوجود؛ وثانيّا عن ضامن للحقيقة والوجود لأشياء العالم الحسّي الكثيرة العدد والمتغيّرة في الزمان. وعند ذلك تطرح إشكاليّة حقيقة الوجود الحسّي: ما الذي يحفظ الوجود والحقيقة والثبات لأشياء العالم الحسّي ؟ وما الذي يضمن اليقين والموضوعيّة للمعرفة المتعلقة به ؟ هذا الذي يبرّر معرفيّا وانطولوجيّا طرح أفلاطون لنظريّة المثل. أما على المستوى السياسي فأفلاطون يبحث عن نموذج الدولة المثلى العادلة؛ عن دولة يمكنها الإفلات من السيل الهيراقليطي المتميّز بالثورة والزوال، هذه الدولة لا تخضع للتغيّر والصيرورة التاريخيّة لأنّها ثابتة، نموذجها موجود في الماضي الغابر في العصر الذهبي الأقرب إلى عالم المثل. فلابد إذن من البحث عن هذا النموذج وفهم كيف صدرت عنه وتدرّجت منه الدول المضادة له حتى يمكن إصلاحها بردّها إلى نموذجها الأوّل الكامل. إنّ هذين الاهتمامين (المعرفي والسياسي) قادا أفلاطون إلى طرح إشكاليّة حقيقة الوجود طرحا جديدا بعد أن انحصر طرح الفلاسفة قبله في الجانب الأنطولوجي وحده أي البحث عن مبدأ وأصل الوجود دون ربطه بالجوانب الأخرى المتعلقة به؛ المعرفيّة والسياسيّة وغيرها. وهذا ما حاول أفلاطون تجاوزه من خلال النظرة الجديدة التي اقترحها والمتمثلة في نظريّة المثل.

لكن قبل الحديث عن نظريّة المثل الأفلاطونيّة تفرض علينا الضرورة المنهجيّة الإلمام أوّلا بأهمّ الدوافع التي دفعت أفلاطون إلى معالجة إشكاليّة الحقيقة واقتراح حلّ لها. وقبل هذا وذاك ينبغي علينا أن نقف ولو وقفة وجيزة عند حياة أفلاطون، أهمّ أعماله ومؤلفاته والمنهج الذي اتّبعه في أبحاثه ودراساته؛ إذ يمكن الحصول على فكرة واضحة عن الأسس الكاملة التي بنى عليها أفلاطون نظريّته في الحقيقة من استعراضنا لتاريخ حياته وللعوامل والشخصيّات التي كان لها الأثر الحاسم في بلورة مذهبه الفلسفي.

هذا ما سنحاول إبرازه في هذا الفصل.

I ـ أفلاطون حياته ومؤلفاته ومنهجه:

أ ـ حياته:

إنّ كلّ فيلسوف ومفكر هو نتاج عصره وبيئته التي تؤثّر فيه وفي شخصيّته، وأرسطوقليس **Aristoclés** بن أرسطون **Ariston** وبركتيوني **Périctioné** الملقب بأفلاطون **Platon** (427-347ق.م)؛ لم يكن ليشذّ عن هذه القاعدة، إذ من أهمّ العوامل التي أدّت إلى ظهور نظريّة المثل وظهور أفلاطون كفيلسوف يحتلّ مكانة ساميّة سواء في تاريخ الفلسفة اليونانيّة أو تاريخ الفلسفة ككلّ، المحيط الذي عاش فيه والبيئة العائليّة والاجتماعيّة التي ترعرع فيها؛ فقد كان محظوظا إذ نشأ وسط أسرة أرستقراطيّة، ملكت ثروة كافيّة مكنته من أن يحيا الفراغ اللازم لحياة مكرسة للفلسفة، ومن التعرّف على العديد من علماء ومفكري وفلاسفة عصره الذين كان لهم دور هام في بلورة فكره. حيث يمتدّ نسب أبيه إلى **كودروس Codrus** آخر ملوك أثينا، أما أمّه فتتّصل نسبا بالمشرّع الأوّل لأثينا **صولون Solon** وكانت أخت **خرميدس Charmides** وبنت أخ **أقريطياس Critias** اللذين كانا عضوين في حكومة الأقليّة التي حكمت أثينا سنة 404 ق.م.[1] لكن رغم نشأته في بيئة أرستقراطيّة مارس فيها عدد كبير من أقاربه السياسة ورغم ارتباطه بعلاقات مع أفراد كثيرين شاركوا في الحكم، لم تكن لدى أفلاطون الرغبة في تولي المناصب السياسيّة والاشتغال بالعمل السياسي وظلّ بعيدا عنه لأسباب سنأتي على ذكرها فيما بعد.

هذا هو النسب العائلي لأفلاطون الذي كان عاملا مهما في نشأته العلميّة، أما فيما يخصّه هو شخصيّا فقد ولد بمدينة أثينا، واهتمّ بشعراء اليونان وعلى الخصوص هوميروس ونظّم الشعر التمثيلي، ثمّ أقبل على العلوم وأظهر ميلا خاصا للرياضيات، وتلقي الفلسفة في مطلع شبابه على أحد أتباع هيراقليطس وهو أقراطيلوس Cratyle الذي عنون باسمه أحد مؤلفاته. كما اطّلع على كتب الفلاسفة التي كانت متداولة في الأوساط العلميّة وخاصة كتاب أنكساغوراس الذي كانت قراءته متاحة في ذلك الوقت بأثينا.[2] وفي سنّ العشرين أي عام 407 ق.م عاش الحدث الحاسم في شبابه بل وفي حياته كلها وهو لقاؤه وارتباطه بأستاذه سقراط خاصة في الثماني سنوات الأخيرة من حياة هذا الأخير الذي أصبح صديقا وموجّها لأفلاطون وكان سببا في تغيّير حياته تغييرا جذريّا من الناحيتين الفكريّة الفلسفيّة والعمليّة؛ فقد كان الدافع الروحي والملهم لكلّ فلسفته إذ تأثر به أفلاطون تأثرا كبيرا وخاصة من ناحيتي المنهج والتوجه الفلسفي. وبعد وفاة سقراط سنة 399 ق.م بدأ مرحلة ثانية في حياته هي مرحلة السفر والترحال التي استغرقت فترة امتدّت

[1] أنظر: Léon Robin, **Platon**, 2éme édition, P.U.F, paris1968, p.2.

[2] ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص144.

عشرة أعوام زار فيها أوّلا ميغاري القريبة من أثينا حيث أسّس صديقه إقليدس Euclide المدرسة المغاريّة التي جمعت تعاليمها بين فكر سقراط وفكر الإيليّين. وهنا درس فلسفة الإيليّين وخاصة تعاليم بارمنيدس الذي كان له أثر كبير على اتّجاهه الفلسفي. ثمّ سافر إلى قورينا، ومصر، وايطاليا وصقليّة. ودرس في قورينا الفلك والموسيقى على يدّ عالمها الرياضي المشهور ثيودورس Théodore، ثمّ ذهب إلى مصر وأقام بها زمنا طويلا حيث أعجب بحكمة وعلوم المصريّين وخاصة علمي الفلك والهندسة. واتّصل وهو في ايطاليا بـ**الفيثاغوريين*** **فيلولاوس Philolaos**، و**أرخيتاس Archytas** و**تيماوس Timée** الذي أطلق اسمه على إحدى محاوراته، وتأثر بهم إذ نجد العناصر الفيثاغوريّة حاضرة بقوّة في فلسفته خاصة عقيدتي خلود النفس و**تناسخ الأرواح**** والنزعة **الصوفيّة*****. اتّجه بعد ذلك إلى صقليّة حيث انظمّ إلى بلاط الملك ديونيسوس الأكبرDenys حاكم سيراقوصة؛ لكن آراء أفلاطون الإصلاحيّة الأخلاقيّة والسياسيّة لم ترق للملك فغضب عليه غضبا شديدا كلفه العرض في سوق العبيد، لينجو بعد ذلك بأعجوبة من مصير العبوديّة حيث افتداه **أنيكاريس القوريني Annikéris le cyrénéen**. وهكذا تمكن من العودة إلى أثينا حوالي عام 388 ق.م ليستقر بها وكان عمره آنذاك يناهز الأربعين عاما.[(1)]

وبعودته إلى الاستقرار بأثينا دخل أفلاطون المرحلة الثالثة والأخيرة من حياته وهي مرحلة التفرّغ للتدريس والكتابة، فما أحدثه من ثورة في مجال الفلسفة لم يكن سوى ثمرة أبحاثه، ورحلاته، وتأمّلاته التي تفرّغ لها طوال حياته، فهو لم يشتغل طيلة حياته إلاّ في التدريس والتأليف ولم يكن يتقاضى - على غرار أستاذه سقراط - أجرا عن تدريسه. حيث أنشأ عام 387 ق.م مدرسة على أبواب المدينة في مكان يطلّ على بستان بطل أثيني يدعى أكاديموس فسمّيت **الأكاديميّة** و: " هي أقدم جامعة في العالم القديم وأوّل مدرسة للفلسفة وعت تراث اليونان العقلي من هوميروس إلى سقراط، فتحت أبوابها للطلاب من كلّ بقاع العالم القديم."[(2)] وكان التعليم فيها يتناول جميع فروع المعرفة: الرياضيات، الفلك، الموسيقى، البيان، الجدل، الأخلاق، السياسة، الجغرافيا،

* هم أنصار المدرسة الفيثاغورية، وسمّيت كذلك نسبة إلى مؤسّسها فيثاغورس Pythagore (572 - ؟ ق.م) الذي ولد في مدينة ساموس وهي جزيرة أيونية واستقرّ في مدينة كروتنا بإيطاليا الجنوبية أين أسّس فرقة دينية علمية عرفت باسم الفيثاغورية. أما الجانب الفلسفي في تفكيرهم فإنه يقوم على نظرية خاصة مفادها أن كل شيء يرجع إلى العدد؛ لكونه ملازما للأشياء غير منفصل عنها فهو إذن المبدأ الذي صدرت عنه. وقد تأثر أفلاطون تأثرا كبيرا بأفكارهم حيث جعل من العلم الرياضي أساسا لتعلّم الفلسفة، ومصدرا في الاعتقاد بوجود حقائق أزلية تخصّ العالم العقلي وأسمى من العالم الحسي.

** هو انتقال النفس بعد الموت من جسد إلى آخر، وهو على أربعة أقسام: النسخ وهو الانتقال من بدن إنسان إلى بدن إنسان آخر، والمسخ ويكون من بدن إنسان إلى بدن حيوان، والرسخ وهو الانتقال إلى جسم نباتي والفسخ وهو الانتقال إلى جسم معدني.(جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني1982، ص ص346-347).

*** التصوّف بكل أشكاله محاولة للنفاذ إلى سر الكائن المطلق أي الله، مع الترفع والزهد عن كل ما هو مادي ودنيوي.

(1) **أنظر:** André Cresson, **Platon**, Félix Alcan, Paris1939, p.5.

(2) **أنظر:** Léon Robin, **Platon**, p.8.

الطب،التنجيم وغيرها. وفي سنة 366 ق.م تلقى دعوة من صديقه ديون Dion صهر الملك ديونيسوس الأكبر للعودة إلى صقليّة للإشراف على تربيّة وتعليم ديونيسوس الأصغر الذي خلف والده في الحكم بعد وفاته، لكنّ العلاقات سرعان ما ساءت بين الملك الجديد وديون فاضطر هذا الأخير إلى مغادرة صقليّة متّجها إلى أثينا ليلحق به أفلاطون فيما بعد.

لكنّ في عام 361 ق.م قام هذا الأخير برحلة ثالثة إلى صقليّة تلبية لدعوة ملحّة من حاكمها ديونيسوس الثاني الذي رغب في مواصلة دراسة الفلسفة. وفي العام التالي أي 360 ق.م عاد ليستقر نهائيّا بأثينا وهو في السبعين من عمره ليشتغل بقيّة حياته، وهي فترة امتدّت حوالي عشرة أعوام، معلما بالأكاديميّة ومديرا لها، ومؤلفا للكتب، إلى أن توفي في الثمانين من عمره أو أكثر بقليل، دون أن يتمكّن من تحقيق مشاريعه الفلسفيّة ودون تجسيد المدينة المثاليّة التي حلم بها، لكن رغم ذلك ترك إرثا فلسفيّا معتبرا، أثار ومازال يثير الدهشة، الإعجاب والتقدير في الأوساط الفكريّة والفلسفيّة حتى عصرنا هذا.

ب ـ مؤلفاته:

بالمقارنـــة مـــع غيـــره مـــن الفلاســـفة القـــدماء يعـــدّ أفلاطـــون محظوظـــا، فهـــو أوّل فيلســـوف يونـاني وصـلتنا جميـع **مؤلفاتـه**، وقـد كتـب أغلبهـا فـي صـورة **محـاورات** واتّخـذ مـن **سـقراط** الشخصـيّة الرئيسيّة فيها إلا محاورة **"القوانين"** التي خلت من اسم سقراط، إذ سمّي بطلها باسم **"الغريب الأثيني"** الذي يغلب الظنّ أنّه سقراط نفسه لأنّ الحوار جرى في جزيرة كريت وسقراط غريب عنها فهو أثيني.[1] وبالتـالي يصـعب الفصـل بدقـة فـي هـذه المحـاورات، وخاصـة تلـك التـي ترجـع إلـى عهـد مبكـر، بـين آراء أفلاطـون وآراء أسـتاذه سـقراط؛ لأنّ أفلاطـون اتّخـذ، فـي محاوراتـه، سـقراط اللسـان النـاطق بتعاليمـه مضـافة إلـى تعـاليم هـذا الأخيـر وطبّـق المـنهج نفسـه؛ مـنهج**"التوليـد"** عـن طريـق**"الحـوار الاسـتنباطي التهكمـي"** وبـذلك امتزجـت آراء سـقراط بـآراء أفلاطـون إلـى درجـة يتعـذّر الفصـل بينهمـا فـي مواضـع كثيـرة، حتـى أنّ بعـض المفسّـرين لفلسـفة أفلاطـون ذهبـوا إلـى اعتبـار نظريّـة المثـل التـي عرضـها فـي محاوراتـه علـى لسـان سـقراط من اختراع هذا الأخير.[2]

المحـــاورة الأفلاطونيّـــة نـــوع خـــاص مـــن أنـــواع الكتابـــة عكـــس فيهـــا أفلاطـــون عصـره مـن جميـع الجوانـب السياسـيّة، الثقافيّـة، العلميّـة وغيرهـا؛ إذ نجـد فيهـا تصـويرا دقيقـا للزمـان والمكـان والظـروف التـي تـمّ فيهـا الحـوار وأبـرز الشخصـيّات التـي عرفهـا المجتمـع اليونـاني فـي ذلـك العصـر: سـقراط، السفسـطائيّون، والشـعراء، والسياسـيّون، أبنـاء الطبقـة الأرسـتقراطيّة، الجنـود وحتـى العبيـد. كمـا مـزج فيهـا أفلاطـون الفلسـفة بالشـعر، وبـالعلم، وبـالفنّ وبالأسـطورة؛ حيث نجد فيها العنصر العقلي والعنصر العلمي ـ الرياضي، وعنصر الجدل والمناقشة، والعنصر الدّيني الإلهي، والعنصر الشعري والفنّي، والعنصر الأسطوري. وقد زاوج أفلاطون بين هذه العناصر جميعا والتـي ورث بعضـها أو كلهـا عـن سـابقيه معتمـدا مـنهج **"التوليـد السـقراطي"** الـذي اتّخـذ شـكل الحـوار الاسـتنباطي وقـام علـى مـرحلتين همـا: مرحلـة **"الـتهكّم"** ومرحلـة **"التوليـد"**؛ حيث يتضـمّن الحـوار فـي مرحلـة **الـتهكّم** مناقشـة مسـألة معيّنـة يبـدأ فيهـا سـقراط بطـرح الأسـئلة علـى محاوريـه متصـنّعا الجهـل طالبـا الاسـتفادة مـن علمهـم ثـمّ ينتقـل إلـى الـتهكّم أي السـخريّة مـن إجابـاتهم باستنتاج قضايا متناقضة تلزم عنها ضرورة، مما يربكهم ويحملهم على رفض ما صرّحوا بـه من إجابات ومـن ثمّـة علـى الإقـرار بالجهـل، وذلـك لحـثّهم علـى التواضـع العقلـي واسـتفزازهم للبحـث وإيجـاد الإجابة الصحيحة. ثمّ ينتقل سقراط في مرحلة ثانية وهي مرحلة **التوليد** إلى مساعدة محدثيه بأسئلة توجيهيّة

[1] د. محمد عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص115.
[2] من بينهم الإنجليزي **الفريد تيلور** في كتابه**"Varia Socratica"**. نقلا عن: د. أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، ص162.

دقيقة وذكيّة، وباعتراضات مرتّبة ترتيبا منطقيّا للوصول إلى الحقيقة وهكذا يولّد الأفكار من العقول ويستخرج الحقائق من النفوس، على الرغم من أنّ الحوار كان ينتهي غالبا دون الوصول إلى نتيجة أو تحديد دقيق لماهية الموضوعات المطروحة للنقاش. وقد اختار أفلاطون جعل سقراط اللسان الناطق بفلسفته ووظّف أسلوبه(أسلوب الحوار) لأسباب أهمها: " تأثره بأستاذه سقراط في تصوّره للفلسفة؛ فالحوار عنده -كما كان عند أستاذه سقراط - هو الطريقة المثلى لاكتشاف الحقيقة، لأنّ هذه الأخيرة كامنة في النفس بالفطرة ومعروفة لها منذ كانت في عالم المثل ولا سبيل إلى إظهارها إلاّ باحتكاك الآراء والأفكار وإخضاعها للنقد واختبارها بما تنطوي عليه من نتائج تلزم عنها."[(1)]

لكن بالرغم من هذه **الجوانب الإيجابيّة** للمحاورة الأفلاطونيّة، إلا أنّ لها **جوانبها السلبيّة** فمن العناصر الهامة فيها استعانة أفلاطون بالأسلوب الرمزي أي توظيفه للأسطورة وهذا ملاحظ في الكثير من محاوراته إن لم نقل في أغلبها*: " اصطنعها أفلاطون ليصوّر بالرمز ما لا يناله بالبرهان، وليمثّل الغيبيات على وجه الاحتمال."[(2)] وحيث نجد أساطير في محاورات أفلاطون فإنّه يمكننا أن نضنّ في أنّنا وصلنا إلى نقطة من نقاط الضعف في مذهبه؛ فعندما يعجز عن التفسير العقلي يغطّي هذا العجز بأسطورة. لكنّ موضوع الفلسفة ليس استشعار الحقيقة كما يستشعرها الشاعر والصوفي ولا مجرّد إعطائنا سلسلة الصور والرموز، بل هو استيعاب الحقيقة استيعابا عقليّا بإعطائنا تفسيرا عقليّا للأشياء وفق **"مبادئ عقليّة"** وعندما يحدث لإنسان هو شاعر وفيلسوف في الوقت نفسه أن يعجز عن التفسير على نحو عقلي فإنّ النتيجة هي إحلال الاستعارات والكنايات محلّ التفسير المفتقد.[(3)] كما أنّ هذه المحاورات ليست سجلا تاريخيّا فأفلاطون لا ينقل فيها الأحاديث والأحداث نقلا أمينا، بل هناك أخطاء تاريخيّة في كثير من المحاورات، كما أنّه لم يهتمّ بتنسيق الأفكار فيها وربطها ربطا منطقيّا محكما فهي لا تخلو من الإشارات التي يناقض بعضها بعضا.[(4)]

والخلاصة أنّ أفلاطون لم يكن في كتابته فيلسوفا فقط بل أديبا وفنّانا يلتقي فيه الفيلسوف والشاعر والكاتب القصصي؛ وكان أسلوبه خياليّا لا علميّا إذ كان يشرح أفكاره عن طريق

[(1)] د. محمد عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص115.

* من أهمّ الأساطير التي ذكرها أفلاطون في محاوراته: أسطورة **الكهف**(في الكتاب السابع من محاورة الجمهورية)، أسطورة **اير الأرميني** (في الكتاب العاشر من محاورة الجمهورية)، أسطورة **تاريخ النفس قبل اتّصالها بالبدن ومصيرها بعد مفارقته**(في محاورة فيدون)، أسطورة **كرونوس**(في محاورة السياسي)، أسطورة قارة **أطلنطيد** وأهلها (في محاورة تيماوس)، إلى غير ذلك من الأساطير التي وظّفها أفلاطون في كتاباته.

[(2)] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص67.

[(3)] ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص ص(147-149) بتصرف.

[(4)] د. محمد عبد الرحمن مرحبا، **المرجع السابق**، ص115.

الاستعارات والقصص الأسطوريّة؛ فهو يقدّم لنا في محاوراته صورة من الحياة أكثر ممّا يقدّم منهجا في التفكير واضح المعالم سليم الخطوات خاليّا من العيوب المنطقيّة والمقتضيات المنهجيّة. ولهذا: " ذهب أحد النقاد قديما إلى القول إنّ مذهب أفلاطون لو كتب بأسلوب غير أسلوب أفلاطون لما فهم أحد منه شيئا."[1]

لم يكن من السهل تصنيف وترتيب محاورات أفلاطون فقد واجه مؤرخو الفلسفة والباحثون في التراث الأفلاطوني صعوبات في ذلك، والمشكلة بالنسبة إلى أفلاطون ليست مشكلة كتب مفقودة كما هو الشأن بالنسبة لأغلب الفلاسفة القدماء، بل هي مشكلة كتب قطع النقد الحديث أنّها منحولة؛ فقد صادف الباحثون ــ أثناء دراستهم للمحاورات الأفلاطونيّة ـ صعوبة تمثلت في أنّ بعض ما نسب إلى أفلاطون من محاورات قد يكون غير صحيح النسبة، ومن هنا ظهرت ضرورة تمييز الصحيح منها من المنحول، وقد نسبت إليه خمس وثلاثون محاورة ومجموعة من الرسائل أثبت النقد التاريخي و**الفيلولوجي*** أنّ الكثير منها منحول، و: " لم يقتصر هذا التصنيف على المنهج الفيلولوجي وحده بل اعتمد في أكثر الأحيان على تطوّر فلسفة أفلاطون ويكاد الإجماع يكون تامّا على المحاورات الأخيرة، أما الاختلاف فمازال قائما حول المحاورات المبكرة."[2] وعليه فإنّنا نكتفي هنا بالإشارة إلى المؤلفات التي اتّفق على صحّة نسبتها؛ إذ تمكّن العلماء ــ بعد دراسة أسلوب المحاورات والمواضيع التي تناولتها ــ من ترتيبها وتصنيفها تصنيفا زمنيّا حسب أطوار حياة المؤلف، وتطوريّاساير تطوّر مذهبه خلال محاوراته بمقارنتها مع آخر ما كتب محاورة **"القوانين"**.

وهكذا قسّم المؤرخون محاورات أفلاطون إلى **ثلاث مجموعات كبرى**: أوّل ما كتب من محاورات هي تلك التي غلبت فيها **النزعة السقراطيّة**، ساد فيها البحث في تعريف مفاهيم أخلاقيّة كالعدالة، والاعتدال، والشجاعة، والصداقة وغيرها. وهي نقديّة في تناولها لآراء السفسطائيّين ومعارضتها، واستقصائيّة تستعرض عددا من الجزئيّات لتستخلص منها معنى

(1) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، مطبعة دار الكتب المصرية 1964، ص143.

*(كلمة يونانيّة الأصل مركّبة من مقطعين: " **فيلو"Philo** يعني" **محبة**" و" **لوغوس"Logos** يعني"**الخطاب**"، والكلمة مركّبة تعني"**محبة الخطاب**")، هي دراسة الوثائق المكتوبة بغرض تحقيقها أي التحقق من صحّة نسبتها ومضمونها. في القرن التاسع عشر، كانت الفيلولوجيا تشير إلى الدراسة اللغوية للوثائق المراد تحقيقها. وفي القرن العشرين، ساهم هذا النوع من الدراسة في تطوّر الأبحاث في ميادين: الأدب، تاريخ الألسنيّة، وغيرها؛ بإعادة بناء نصوص ومقاطع المخطوطات والنقوش. وحاليّا، يصحّح الفيلولوجيون النصوص المفقودة الأصل بمقارنتها مع نماذج النسخ المحفوظة ودراسة ترجماتها بالاستعانة في ذلك بجمع معلومات تاريخيّة، ثقافيّة، أدبيّة ولغويّة حول النص المراد تحقيقه.

(**أنظر**: **Philologie**, In Collection Microsoft ® Encarta ® 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation.)

(2) د. أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، ص159.

كليّا، والكثير منها لا ينتهي إلى نتيجة نهائيّة ايجابيّة إذ ينتهي بعضها إلى الشكّ والبعض الآخر إلى حلّ سلبي مؤقت. وهي قريبة العهد بأستاذه سقراط كتبها بعد وفاة هذا الأخير وقبل رحلته إلى ميغاري، يظهر فيها تأثره به حيث شمل قسم منها على صورة لحياة سقراط، وتوجيه الاتّهام إليه ومحاكمته، وكذا منهجه ومواقفه مع السفسطائيّين. هذه المحاورات هي: **" دفاع سقراط "**، **" أقريطون"** أو في الواجب، **"أوطيفرون "** أو في التقوى، **"هيبياس الأكبر"** أو في تعريف الجمال، **"هيبياس الأصغر"** أو الزائف، **"القيبيادس الأولى"**، **" خرميدس"** أو في الفضيلة، **"لاخيس"** أو في الشجاعة، **" ليسس"** أو في الصداقة، **" بروتاغوراس"** أو في السفسطائيّة، **" إيون"** أو في الشعر، **" جورجياس"** أو في الخطابة والكتاب الأوّل من محاورة **"الجمهوريّة"** الذي تناول فيه موضوع تعريف العدالة. وهناك مؤلفات كتبها أفلاطون في فترة **الكهولة بعد إنشاء الأكاديميّة** إثر عودته من رحلته الثانيّة إلى صقليّة وهي: **" أقراطيلوس"** أو في اللغة، **" مينون"** أو في الفضيلة، **" فيدون"** أو في خلود النفس، **"المأدبة"** أو في الحب الفلسفي، **" منكسينوس"**، **" أوثيديموس"** أو في المجادل، **" بارمنيدس"** أو في المثل، **" تياتيتوس"** أو في العلم، **" فايدروس"** أو في الجمال، والكتب التّسعة الباقيّة من محاورة **"الجمهوريّة".**

أما **المجموعة الثالثة والأخيرة** فهي من إنتاج أفلاطون في مرحلة **شيخوخته** بعد انتهاء رحلته الأخيرة إلى صقليّة، وهي ذات طابع جدلي جاف وتتّسم بالعمق الفكري وهي: **"السفسطائي"**، **"السياسي"**، **" فيلابوس"**، **" تيماوس"**، **" قريطياس"** و**" القوانين"** وهو الكتاب الوحيد الذي لم يشر إلى سقراط والذي نشر بعد وفاة أفلاطون. كما نسبت إلى أفلاطون مجموعة من الرسائل بلغ عددها ثلاثة عشر رسالة كتبها بطريقة الكلام المرسل لا طريقة الحوار، اختلف اختلافا كبيرا في صحّة نسبتها، أهمّها **الرسالة السابعة** التي ثبتت صحّة نسبتها إليه وهي مهمّة جدا لتأريخ حياته إذ دوّن فيها إشارات حول بعض مراحل حياته وأهمّ أعماله ورحلاته.

ج ـ منهجه في البحث عن الحقيقة:

قبل الانصراف إلى تحليل آراء أفلاطون ومضمون نظريّته في الحقيقة لابد أن نتحدّث قليلا عن المنهج الذي اعتمده في بحثه عنها لأنّ دراسة منهج الفيلسوف ونقد طريقته في الوصول إلى أغراضه الفلسفيّة يجعلنا قادرين على الحكم حكما موضوعيّا منصفا على قيمة النتائج التي توصّل إليها ومدى تماسك النظريّات التي وضعها. لم يقتنع أفلاطون بالنظريّات التي وضعها السابقون عليه لتفسير حقيقة الوجود، لكنّه لم ير في تعارض المذاهب سببا للشك وإنّما وجد أنّها حقائق جزئيّة وأنّ الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها، ولهذا اعتمد من الناحية المنهجيّة على التوفيق والتنسيق بين كلّ الآراء الفلسفيّة السابقة عليه؛ إذ نجد لديه تغيّر هيراقليطس، ووجود بارمنيدس العقلي الثابت، ورياضيّات الفيثاغوريّين، وعقيدتهم في خلود النفس وتناسخ الأرواح ونزعتهم الصوفيّة، وعقل أنكساغوراس بالإضافة إلى تأثره المباشر بتعاليم ومنهج أستاذه سقراط.

عمل أفلاطون على التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة بأن حاول المزاوجة بينها في إطار نسق شامل طبع فيه هذا التراث بطابعه الخاص وزاد فيه، فتوسّع وتعمّق إلى حدّ لم يسبق إليه، فلم يقتصر منهجه على مجرّد حشد الآراء المتعارضة ومحاولة التوفيق بينها بل ظهرت عبقريّته وأصالته في إخضاعه هذه الآراء للطابع العام للفكر الأفلاطوني الذي يعتبر ـ على غرار أستاذه سقراط ـ **الديالكتيك(الجدل)** أي الحوار المنهجي الهادئ، المنظّم والهادف الذي ينشد بلوغ الحقيقة من خلال تبادل الأفكار والنقد الذاتي، والتصحيح المتبادل بين المتحاورين، الطريق الوحيد للبحث عن الحقيقة والكشف عنها؛ فلا يمكن ـ حسب أفلاطون ـ أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلاّ عن طريق الديالكتيك: " ومن المؤكد أنّ أحدا لن يعترض علينا بأنّ هناك طريقة أخرى للبحث تحاول بمنهج منظّم أن تصل إلى ماهيّة كلّ شيء في جميع الأحول إلاّ طريقة الديالكتيك. ... وإذن فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأوّل ذاته، وهو وحده القادر بحقّ على أن يخلّص عين النفس من وهدة الجهل التي تردّت فيها، ويرفعها إلى أعلى..."[1]

يعتبر أفلاطون أوّل من صاغ الجدل صياغة فلسفيّة محدّدة ارتبط فيها المنهج بالمذهب؛ فالجدل عنده منهج وعلم في آن واحد، فهو المنهج الكلي للمعرفة ويتضمّن كلّ مراحل المعرفة، وهو العلم الذي ندرك بواسطته عالم المثل وسيتّضح لنا كلّ ذلك بالتفصيل في نظريّتي المعرفة والمثل عنده، ويتلخّص المنهج الجدلي عنده في وضع فرض من الفروض يتّفق

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السابع، (533).

عليه المتحاورون، ثم استنباط ما يترتّب على هذا الفرض من نتائج لازمة عنه، ولا يناقش أفلاطون الفرض نفسه فهو لم يضع نظريّة للتحقق من أنّ هذه الفروض حقائق واضحة بذاتها أو بديهيّات بل كان ينطلق منها بوصفها مجرّد مسلّمات، والتحقّق من صحّة ما يترتّب على هذه الفروض من نتائج لا يكون بالتجربة أو بالملاحظة الحسّية، بل بالاتّساق المنطقي للأفكار. وقد قدّم في محاورة بارمنيدس مثالا واضحا لاستخدام هذا المنهج؛ حيث فحص في الجزء الثاني من هذه المحاورة النتائج المرتّبة على افتراض أنّ الوجود واحد وتلك التي تترتّب عليه إن كان متعدّدا: "... أبدأ بفرضيّة بشأن الواحد بالذات، وأفترض أنّه موجود، ثمّ أنّه غير موجود، وأفحص ما ينبغي أن ينتج عن هذا ؟ ... لننقل ذلك إذن ولنضف أنّه، حسب ما يظهر، سواء كان الواحد موجودا أو غير موجود، فهو والأشياء الأخرى، بالنسبة إلى ذاتهم، وبعضهم بالنسبة إلى البعض الآخر، هم قطعا كل شيء وهم ليسوا كذلك، ويظهرون أنّهم كل شيء ولا يظهرون كذلك."(1)

ينقسم المنهج الديالكتيكي عند أفلاطون إلى مرحلتين: استقراء وقسمة؛ الاستقراء هو ملاحظة الوقائع الجزئيّة ثمّ الارتفاع منها إلى الصفات المشتركة التي تربط بعضها ببعض، أما القسمة فتأتي بعد تبيّن الصفات المشتركة فيرتفع العقل من الأفراد إلى الأنواع، وإلى الأجناس، وإلى أجناس الأجناس أو الأجناس العليا. ولا يتوقف الديالكتيك عند هذه المرحلة بل يكتمل بعمليّة أخرى ينزل فيها العقل من الأجناس العليا إلى الأجناس ثمّ إلى الأنواع والأفراد وبهذا تكتمل مهمّته، وهذا ما يعرف في الجدل الأفلاطوني بمرحلتي الجدل الصاعد والجدل النازل. وسنعود للحديث عن كلّ ذلك بتفصيل أكثر في الفصل الثالث من الجزء الأوّل من بحثنا هذا.

بالاستناد إلى كلّ ما سبق ذكره حول المنهج الأفلاطوني يمكننا القول إنّه ذو طابع تلفيقي إذ جمع أصوله من مذاهب متفرّقة؛ فإلى جانب تأثره بأستاذه سقراط، تأثر من ناحية المنهج بجدل **زينون**، لكنّ جدل هذا الأخير - كما رأينا - كان ينطلق دائما من فرض الخصم لكي يبيّن استحالة النتائج المترتّبة عليه، وكان ينتهي دائما إلى تفنيد حجج الخصوم دون أن يقدّم شيئا جديدا، وقد ذكر أفلاطون أنّ زينون قدّم نموذجا عن تطبيق هذه الطريقة في كتاب ألّفه في شبابه: " كتب زينون كتابا بغرض الردّ على

(1) **أنظر:** Platon, **Parménide**, (137b-166c).

النص باللغة الفرنسية:

" ... Je commence par une hypothèse à propos de l'un en soi, je suppose qu'il existe, puis qu'il n'existe pas, et que j'examine ce qui en doit résulter ? [...] disons-le donc et ajoutons que, à ce qu'il semble, soit que l'un existe, soit qu'il n'existe pas, lui et les autres choses, relativement à eux-mêmes et les uns aux autres, sont absolument tout et ne le sont pas, paraissent tout et ne le paraissent pas."

الـذين أثبتـوا الكثـرة والحركـة، واثبـات أنّ فرضـيّتهم فـي الكثـرة تسـتتبع نتـائج سـخيفة وتنـاقض ذاتهـا. (...) قـال زينـون: الحقيقـة أنّ الهـدف مـن كتـابي هـو دعـم فرضـيّة بارمنيـدس ضـدّ الـذين يحـاولون السـخريّة منـه. ... هـذا الكتـاب يجيـب إذن علـى الـذين يثبتـون الكثـرة ويـردّ علـيهم اعتراضـاتهم؛ لأنّـه إذا كـان كـلّ شـيء واحـدا؛ ففرضـيّته هـذه تقـود إلـى جملـة مـن النتـائج السـخيفة وتنـاقض نفسـها...، لكـن إذا اعتبرنـا جيّـدا الأشـياء، ففرضـيّتهم فـي الكثـرة تسـتتبع نتـائج أكثـر سـخفا مـن تلـك التـي تقـود إليهـا فرضـيّة الوحـدة."[1] أمّـا أفلاطـون فينتهـي فـي جدلـه إلى اكتشاف حقائق جديدة(إدراك المثل).

[1] **أنظر:** Platon, **Parménide**, (128-129d).

النص باللغة الفرنسية:

" Zénon a écrit un livre dans le but de répondre à ceux qui affirment le mouvement et le multiple, il entend montrer que leur hypothèse du multiple entraîne des conséquences ridicules et se contredit elle-même. (...) la vérité, -dit Zénon- c'est que mon livre a pour but d'appuyer la thèse de Parménide ... . contre ceux qui essaient de le tourner en ridicule, parce que, si tout est un, sa thèse entraîne une foule de conséquence ridicule et se contredit elle-même ..., mais si l'on considère bien les choses, leur hypothèse du multiple entraîne des conséquences plus ridicules encore que l'hypothèse de l'unité."

II ـ دوافع معالجة إشكالية الحقيقة عند أفلاطون:

1 ـ الدافع الأنطولوجي: البحث عن ضامن للحقيقة والوجود.

لكي نفهم أفلاطون جيّدا، ينبغي أن نستحضر في أذهاننا مسائل أثارها السابقون عليه، فقد عاش في فترة عرفت فيها الفلسفة في بلاد اليونان تطوّرا كبيرا؛ إذ انتقل البحث الفلسفي في مبحث الوجود من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان، وفي مبحث المعرفة من موضوع المعرفة إلى الذات العارفة، وإن ظلّ البحث في هذا الميدان غامضا عند الإغريق ولم يتّضح إلاّ في العصر الحديث؛ إذ ظلّ الخلط بين الذات والموضوع سائدا في الفلسفة القديمة عموما إلى أن أكّد ديكارت(1596 ـــ 1650) ثنائيّة الذات والموضوع، وبهذا امتاز الفلاسفة المحدثون عن أسلافهم اليونان، ولذلك توصف الفلسفة الحديثة بأنّ روحها النقد وطابعها التمييز بين الذات المدركة والأشياء موضوع الإدراك، كلّ ذلك ينبغي أخذه بعين الاعتبار إذا أردنا فهم فلسفة أفلاطون.

كان السّفسطائيّون أوّل من جسّد ـ في فلسفتهم ـ هذا التحوّل في الفلسفة اليونانيّة؛ فقد تركّزت الأبحاث الفلسفيّة قبلهم على الكون وأصبح مركزها عندهم الإنسان فكانوا أوّل من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض كما فعل معاصرهم سقراط[1]؛ إذ كانوا ـ كما رأينا ـ أوّل من أثار قضيّة إمكانيّة وجود حقائق موضوعيّة مستقلة عن الإنسان. وقد تغلّبت النزعة الذاتيّة عندهم؛ فهم أوّل من أكّد السمة الذاتيّة للتصوّرات والأحكام البشريّة، الفكرة التي بمقتضاها لا توجد الحقيقة إلاّ بالنسبة للفرد المدرك لها، وقد عبّر عن ذلك مبدأ زعيمهم بروتاغوراس: " الإنسان هو معيار كلّ الأشياء" يعني بذلك أنّ الوجود تابع للإنسان فلا شيء موجود في ذاته ولذاته، إنّما وجوده بالنسبة إلى الإنسان، وأنّ الحقيقة المطلقة لا وجود لها؛ إذ لكلّ إنسان حقيقته الخاصة المتمثّلة في إدراكه الحسّي وهو صادق وحقيقي بالنسبة لصاحبه، فلا تدرك الحقيقة إلاّ بالإحساس المباشر، هذا الأخير هو معيارها بوصفها ما يدركه(لأنّ الحواس هي أدوات الإنسان المباشرة لإدراك الأشياء، ولذلك هي الواسطة بين الأشياء والوجود؛ فما تدركه موجود وحقيقي، وما لا تدركه لا وجود ولا حقيقة له) وهذا ما يؤدّي إلى نسبيّة الحقيقة وتعدّدها؛ فليس هناك حقيقة واحدة كليّة موضوعيّة متّفق عليها بما أنّه لا يمكن الحديث عن وجود للأشياء بذاتها بمعزل عن الإنسان. ومحصّلة ذلك أنّ وجود حقيقة واحدة موضوعيّة مستقلة عن الذات هو بالمعنى الدقيق للكلمة أمر مستحيل. نظريّة بروتاغوراس هذه تستند إلى أساس ميتافيزيقي يتمثّل في مذهب هيراقليطس في الصيرورة الكونيّة

(1) د. أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، ص120.

الشاملة الذي اعتبر فيه - كما رأينا - التغيّر الحقيقة الوحيدة الدائمة؛ فنسبيّة الحقيقة لديه تعود إلى ارتباطها بالإدراك الحسّي، هذا الأخير لا يظهر إلاّ التغيّر والصيرورة القائمين في العالم الحسّي أما الحقائق اليقينيّة الثابتة فلا قبل له إلى إدراكها: "...إنّه بالتحوّل، بالحركة، وباختلاطها المتبادل تتكون جميع الأشياء التي نقول إنّها موجودة... بما أنّه لا شيء يوجد أبدا وكلّ شيء يصير دائما. جميع الحكماء، الواحد منهم بعد الآخر، باستثناء بارمنيدس، متّفقون حول هذه النقطة: بروتاغوراس، هيراقليطس، [...] نقول إنّ مذهب بروتاغوراس وجد أرسخ نقطة ارتكاز له في ما أشرنا إليه... ."[1] هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان بارمنيدس أوّل من ميّز بين عالمي الحقيقة والظنّ، الأوّل يمثل الوجود الحقيقي العقلي الثابت، الواحد والخالد، والثاني يمثّل العالم الحسّي الذي يظهر كأنّه موجود لكنّه غير موجود حقيقة، الأوّل يدركه العقل الخالص أما الثاني فيدرك بواسطة الحواس.

قبل أفلاطون قوّة الحجة الهيراقليطيّة القائلة بالتغيّر الدائم، وقوّة الحجة البارمنيديّة القائلة بوحدة وثبات وخلود الوجود الحقيقي العقلي المجرّد؛ فلم يتردّد في إعطاء موافقته لصيرورة الأشياء الحسّية، لكن مع بقائه وفيّا لهيراقليطس وقبوله التغيّر الدائم للأشياء الحسّية، تساءل حول إمكانيّة رفض أو قبول الصيرورة أي التعدّد والحركة. من المؤكّد أنّ الذي يعتمد على التجربة وحدها كمصدر للحقيقة يؤكّد حقيقة وجود الكثرة والحركة ويقبل الصيرورة كحقيقة أولى للوجود الحسّي، لكنّ فيلسوفا كأفلاطون يعتمد قبل كلّ شيء على الاستدلال العقلي لا يرى الأشياء بهذه البساطة؛ فإذا قبل الوجود فإنّه سيرفض الصيرورة.

في هذا المناخ الفكري وجوّ الأسئلة والاستدلالات الجدليّة تعلّم أفلاطون التفكير باعتباره تلميذا لسقراط وناقدا للسفسطائيّين والإيليّين؛ أخذ عن بارمنيدس ثنائيّته في الوجود الحقيقي(المدرك بالعقل) واللاوجود(ما يدرك بواسطة الحواس) وطوّرها بحيث لم يرفض الوجود الحسّي ولم يعتبره مجرّد وهم(لا وجود) سببه خداع الحواس كما قال بارمنيدس(لأنّ الحل الأمثل في الفلسفة لا يكمن - كما قلنا - في رفض المشكلات

[1] أنظر: Platon, **Théétète**, (153b-172c).

النص باللغة الفرنسية:

"...c'est de la translation, du mouvement et de leur mélange réciproque que se forment les choses que nous disons exister ... puisque rien n'est jamais et que tout deviens toujours. Tous les sages à l'exception de Parménide sont d'accord sur ce point: Protagoras, Héraclite, [...] nous dirons que la doctrine de Protagoras trouve son point d'appui le plus ferme dans ce que nous avons indiqué... ."

بل في الاعتراف بها ومحاولة إيجاد حلّ معقول لها) بل وضعه بين الوجود الحقيقي واللاوجود، إنّه أقرب إلى اللاوجود منه إلى الوجود لأنّه مجال للصيرورة، للكون والفساد، لأنّ المادة مكوّن أساسي من مكوّناته، وهي علّة الكثرة والتغيّر: " ولكن ثمّة أشياء من طبيعتها أنّها توجد ولا توجد في الوقت نفسه، تحتلّ موقعا وسطا بين الوجود الخالص واللاوجود المطلق، [...] لا تكون موضوعا لعلم ولا لجهل وإنّما لملكة بين العلم والجهل هي ما نسمّيه الظنّ. ... والظنّ ليس إلاّ الملكة التي تحكم على ظواهر الأمور... أفضل ما نفعله هو أن نضع هذه الأمور بين الوجود واللاوجود، ذلك لأنّها لا يمكن أن تكون أكثر غموضا من اللاوجود، وبالتالي لا يمكن أن تكون أقلّ وجودا منه، ولا يمكن أن تكون أكثر وضوحا من الوجود، وبالتالي أكثر وجودا منه."[1]

ولهذا قسّم أفلاطون الوجود إلى عالمين اثنين: العالم المحسوس والعالم المعقول؛ الأوّل هو العالم الذي نعيش فيه وخصائصه أنّه يتكوّن من المادّة، أي من الأجسام وخاصيّة هذه الأجسام أنّها كثيرة بالعدد ومتغيّرة في الزمان لأجل ذلك يستحيل أن تحفظ الوجود والحقيقة في الأشياء حيث تفقدها مع كلّ تغيّر. أما الثاني فهو عالم المعقولات الخالصة، وفيه لا توجد المادّة إنّه يحتوي على المعقولات أي الأفكار فقط وهي أفكار الأشياء الموجودة في العالم الحسّي بحيث تشترك كلّ فئة من الأشياء في فكرة واحدة سمّاها أفلاطون **"المثال"**؛ فلتأسيس الحقيقة الموضوعيّة المستقلة عن الأفراد لابد من وجود حقائق أخرى خارج الوجود الحسّي، لكلّ شيء ناقص وفي طريق الزوال في العالم الحسّي مقابل أو مناظر له كامل غير فاسد يمثل حقيقته الكاملة الثابتة التي توجد في عالم مفارق مستقل أطلق عليه أفلاطون اسم **"عالم المثل"**، وقد حاول تفسير نظريّته هذه في محاورة **"الجمهورية"** أين قدّم مثالا توضيحيّا بخط قسّمه إلى أربعة أقسام: " فلتتصوّر خطا مقسّما إلى قسمين غير متساويين يمثلان المجال المنظور والمجال المعقول. ولتقسّم كلّ قسم بدوره بالنسبة نفسها... وهكذا يكون لديك في العالم المنظور قسم أوّل، يعبّر عن الصور... أمّا النصف الآخر من القسم الأوّل، فيشمل الأشياء الواقعيّة التي كان النصف الأوّل يمثل صورها، أي الكائنات الحيّة المحيطة بنا، وكلّ ما صنعته يد الطبيعة والإنسان. ... إن في العالم المعقول قسمين؛ في الأوّل منهما يستخدم الذهن الأشياء الفعليّة التي كانت في القسم السابق أصولا، على أنها صور(...) أمّا القسم الثاني

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب الخامس، (477 - 479) بتصرف.

مـن العـالم المعقـول فـأعني بـه مـا يدركـه العقـل وحـده بقـوّة الـديالكتيك...، وينتهـي إلـى المثـل."[1]

هــذه هــي نظريّــة المثــل عنــد أفلاطــون التــي حــاول بهــا التوفيــق بــين الوجــود البارمنيــدي الواحــــد، الثابــــت، العقلــــي والخالــــد، والوجــــود الهيراقليطــــي المتغيّــــر المتميّــــز بــــالثورة والــــزوال الــــدائمين(الصــــيرورة أي صــــراع الأضــــداد)، والتــــي أراد بهــــا حــــلّ إشــــكاليّة الحقيقــة علــى طريقتــه الخاصــة. وبهـذا يتبـيّن لنــا أثـر العامـل الأنطولـوجي فـي الطـرح الأفلاطـوني لمســـــألة الحقيقــــة؛ فــــالوجود هــــو الركيــــزة الأساســــيّة للحقيقــــة إذ لا معنــــى ولا فائــــدة ولا قيمـــة لحقيقـــة لا تتمتّـــع بوجـــود فعلـــي واقعـــي ثابـــت غيـــر متغيّـــر وكامـــل غيـــر نـــاقص، ولا حقيقـــة لوجـــود متغيّـــر نـــاقص أي وهمـــي غيـــر حقيقـــي. ومـــن هنـــا تظهـــر ضـــرورة الــــتلازم التــــام أي التطــــابق بــــين الوجــــود والحقيقــــة، هــــذه الضــــرورة دفعــــت أفلاطــــون إلى القول بوجود حقيقي: فعلي، واقعي، ثابت غير متغيّر، كامل غير ناقص، موضوعي ومستقل للمثل.

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السادس، (510 - 511) بتصرف.

2 ـ الدافع المعرفي: البحث عن ضامن لليقين والموضوعية.

أسّس أفلاطون نظريّة المثل على نظريّة خاصة في المعرفة، فالملاحظ أنّه لا يبدأ محاوراته بإثبات وجود المثل بل بالشكّ في وجود المحسوسات وذلك: " حتّى يعلّم السائر في طريق التفلسف أنّ العالم الذي يعيش فيه إنّما هو عالم زيف وخداع."[1] وبعد إثبات هذه الحقيقة ـ حقيقة وهميّة الوجود الحسّي ـ انتقل إلى البحث في كيفيّة تجاوزه وإدراك الوجود الحقيقي ضمن نظريّة في المعرفة كشف فيها عن ماهيّتها الحقيقيّة التي تمكّننا من الكشف عن هذا الوجود الحقيقي. لذلك نحن مضطرون بشكل منهجي وضروري إلى دراسة نظريّة المعرفة الأفلاطونيّة لإبراز، دور عالم المثل في ترسيخ المعرفة.

بحث أفلاطون موضوع المعرفة في العديد من محاوراته؛ شرح نظريّته في **التذكّر** في محاورتي " **مينون**" و" **فيدون**"، وقدّم تصنيفا لأنواع المعرفة حسب قيمتها في الكشف عن الحقيقة وعرضا عن منهجه الجدلي في محاورة "**الجمهوريّة**"؛ وفي محاورة " **تياتيتوس**" اهتمّ بتحديد ماهيّة "**المعرفة**"أو ما سمّاه بـ" **العلم الفلسفي اليقيني**" La Science والتمييز بينه وبين أنواع المعرفة الأخرى الشائعة عند معاصريه، خاصة المعرفة الحسّية.

من الناحيّة المعرفيّة بحث أفلاطون عن ضامن لليقين والموضوعيّة، ولتأسيسهما سلك منهج التوفيق والتنسيق بين نظريّات من سبقه من فلاسفة، فهو وإن لم يقتنع بها لم ير في تعارضها سببا لرفضها كليّة بل وجد أنّ في كلّ واحدة منها جانبا من الصحّة واعتقد أنّ المعرفة الصحيحة تقوم على الجمع بين هذه الجوانب جميعا؛ فقد أخذ عن الفيلسوفين المادّي هيراقليطس والمثالي بارمنيدس ثقتهما المطلقة في إدراك العقل ورفضهما الكامل للإدراك الحسّي، لكنّه مع ذلك منح الحواس دورا تمهيديّا لفعل العقل في المعرفة. وفي مقابل هذا الاتّجاه العقلي، أكّد السّفسطائيّون، أهميّة الحواس في المعرفة، وأشاروا إلى نسبيّة المعرفة لارتباطها المباشر بالذات العارفة؛ فبما أنّ هذه الأخيرة شخصيّة، فالأولى ذاتيّة نسبيّة ضرورة.

قبل أفلاطون ـ كما سبق الذكر ـ قوّة الحجّة الهيراقليطيّة القائلة بصيرورة الأشياء الحسّية وخداع الحواس في المعرفة، لكن عند غياب كلّ عنصر للثبات ظهرت استحالة الحصول على المعرفة الصحيحة المتعلّقة بعالم دائم التغيّر، فمتى بقي وفيّا

[1] د. أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، ص170.

لهيراقليطس تصبح المعرفة ممتنعة. للخروج من هذا المأزق وجد أفلاطون عند سقراط الحلّ المناسب: " كان المبدأ الرئيسي في فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة... وكان يرى أنّ المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح إلا بعد دراسة طرق الوصول إليها."[1] وعلى نهج سقراط سار أفلاطون؛ إذ وجد نفسه أمام رأيين متعارضين وطريقتين مختلفتين: رأي بروتاغوراس وأتباعه الذين حصروا المعرفة في الإدراك الحسّي، ورأي أستاذه سقراط الذي وضع المعرفة الحقيقيّة في العقل وحده. وقد ذهب مذهب أستاذه وقال بالرأي نفسه؛ حيث مضى في تفنيد أقوال السفسطائيّين كمرحلة أولى وهي مرحلة سلبيّة اقتصر فيها على نقد وهدم كلّ ما هو زائف غير صحيح، ثمّ في مرحلة ثانيّة إيجابيّة أسّس فلسفته الخاصة.

وهكذا جاءت نظريّة المعرفة الأفلاطونيّة في شكل مناقشة دحض فيها أفلاطون كلّ ما ليس بمعرفة حقيقيّة؛ إذ كان ضروريّا بالنسبة إليه تفنيد نسبيّة السّفسطائيّين وخاصة بروتاغوراس الذي جعل من الإنسان مقياس الأشياء جميعا؛ لأنّ هذه النظريّة تقيم المعرفة على الرأي أو **الظنّ(الدوكسا Doxa** باللغة اليونانيّة) وتعني أنّ كلّ الآراء متساوية في القيمة وبالتالي في الحقيقة، وهذا ما يقود إلى نسبيّة مطلقة؛ حيث تهدم هذه النظريّة فكرة وجود حقيقة واحدة ثابتة ودائمة، ومن ثمّة تقضي على موضوعيّة ويقين المعرفة. لتحقيق هدفه كان على أفلاطون إثبات أنّ الظنّ ليس معرفة ولا يمكن إحراز معرفة حقيقيّة عن طريقه، ولإبراز ذلك ينبغي تحديد القيمة المعرفيّة للظنّ وهذا ما حاول فعله؛ ففي محاورة**"الجمهوريّة"** عرّف الظنّ على أنّه: " وسط بين الجهل والعلم."[2] لكن هل يعني ذلك أنّه جسر بين الطرفين يعبر الإنسان من خلاله من الجهل إلى العلم ؟ نجد الإجابة عن هذا السؤال في موضع آخر من **"الجمهوريّة"** حيث قال: " المعرفة تتعلّق بالموجود، والجهل يجب أن يلحق باللاموجود...، أما الظنّ فليس إلاّ الملكة التي تتيح لنا الحكم على ظواهر الأمور... فهو القدرة على إدراك المظاهر."[3] وهكذا ميّز بين ثلاث درجات هي: **الجهل** وموضوعه **اللاوجود، الظنّ** وموضوعه **ظواهر** الأشياء وهي وسط بين الوجود واللاوجود، و**العلم** وموضوعه **الوجود الحقيقي(المثل)**.

وفي محاورة **" تياتيتوس"** حاول تحديد **ماهيّة المعرفة** لكنّه لم ينته إلى نتيجة إيجابيّة، إذ شغل موضوع نقد نظريّة التوحيد بين الإحساس والمعرفة النصف الأوّل منها: " لأنّ الإحساسات التي نحسّ بها في حالات: الأحلام، الأمراض وخاصة الجنون

[1] د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الأول، ص577.
[2] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب الخامس، (478).
[3] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب الخامس، (477 - 478) بتصرف.

هــي خاطئــة قطعــا... أتخيّــل أنّــك تعلــم أنّنــا نتّفــق فــي رؤيــة فــي كــلّ هــذه الحــالات الحجّــة علــى خطــأ النّظــام الــذي أتيــت علــى عرضــه."[1] حيــث عــرض عــدّة مــذاهب[مــذهب بروتــاغوراس القائـــل إنّ المعرفـــة هـــي الإدراك الحسّـــي، مـــذهب هيـــراقليطس القائـــل بالصـــيرورة الدائمـــة للأشـياء المادّيـة، مـع الإشـارة إلـى مـذهب بارمنيـدس القائـل بالثبـات والسـكون كحقيقـة قصـوى للوجـود] نقدها ورفضـها دون اقتـراح تعريـف إيجـابي واضـح لكلمـة **"علـم" La Science**. هـذه النظريّـة تتطـابق ـــ حســب رأيـــه ـ مـــع نظريّـــة **"الإنســـان المقيـــاس"** عنـــد بروتـــاغوراس ومـــذهب **الصـــيرورة** عنـد هيـراقليطس: " المـذهب القائـل إنّ العلـم لـيس شـيئا آخـر غيـر الإحسـاس، يتطـابق مـع مـذهب هيـراقليطس فـي الحركـة الدائمـة ومـذهب الحكـيم بروتـاغوراس الـذي أكّـد أنّ الإنســان هـو مقيـاس كـلّ الأشـياء."[2] لـذلك نقـد المـذهبين واسـتعمل فـي نقـدهما مسـألة **"اللغـة"** حجّـة لإثبـات خطــأهما؛ قـــال فـــي نقـــده لنظريّـــة بروتـــاغوراس: "... علـــى ســـبيل المثـــال، فـــي حالـــة ســـماعنا للغـــة نجهلهـــا، نقول إنّنـا نسمع كلماتهـا، لكنّنـا لا نعرف مـا تتحدّث عنـه. بالمثل، إذا رأينـا حروفـا فـي حالـة جهلنـا القراءة، نقـول إنّنـا نراهـا ولا نعرفهـا."[3] وقـال فـي مـذهب هيـراقليطس: "... لا يمكـن قبـول قـول" شـيء" عـــن" شـــخص" أو"عنـــي" أو عـــن"هـــذا" أو" ذاك" أو أيّـــة كلمـــة أخـــرى تحـــدّد الأشـــياء؛ يجـــب القـــول، تطابقـــا مـــع الطبيعـــة: إنّهـــا جميعـــا فـــي صـــيرورة، وفـــي حالـــة التكـــوّن، والفساد، والتغيّر."[4] في ظلّ هذه الحركة المستمرّة والتغيّر الدائم تصبح اللغة مستحيلة أيّ يصبح إصدار أيّ

[1] أنظر: Platon, **Théétète**, p.157e.

النص باللغة الفرنسية:

" Parce que les sensations qu'on éprouve dans les états de songes, maladies, notamment de la folie, sont absolument fausses, ...tu sais, j'imagine qu'on s'accorde à voir dans tous ces états la preuve de fausseté du système que je viens d'exposer."

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (160b-160e).

النص باللغة الفرنسية:

" La doctrine qui dit que la science n'est autre chose que la sensation s'accord avec celle d'Héraclite qui disait que tout se meut, comme un fleuve et avec celle du sage Protagoras qui affirmait que l'homme est la mesure de toutes choses."

[3] أنظر: Platon, **Ibid.**, (163a-163c).

النص باللغة الفرنسية:

" ... par exemple, dans le cas d'une langue que nous n'avons pas appris, nous disons que nous entendons ses mots, mais nous ne connaissons pas ce qu'elle dit pareillement, si, nous ne sachant pas lire, nous jetons les yeux sur des lettres; nous dirons que nous les voyons et que nous ne les connaissons pas."

[4] أنظر: Platon, **Ibid.**, (157b-157e).

النص باللغة الفرنسية:

" ... il ne faut pas concéder qu'on puisse dire "quelque chose" ou "de quelqu'un" ou "de moi" ou "ceci" ou "cela" ou tout autre mot qui fixe les choses, il faut dire, en accord avec la nature, qu'elles "sont en train de devenir, de se faire, de se détruire, de s'altérer"."

حكم بخصوص أيّ شيء أمرا غير ممكن؛ لأنّه لا يمكن تسمّية شيء ما إذا لم يكن لـه استمرار في الوجود، إذ لا نستطيع ملاحقة التغيّر المستمر في الأشياء؛ فقبل أن نتمكّن من الإفصاح عمّا نعلمه يكون الشيء قد تغيّر وحلّ محله شيء آخر مغاير لـه. وبالتالي تصبح المعرفة في هذا المذهب معرفة بما يصير لا بما هو كائن لأنّ التغيّر جوهر الأشياء، وهي غير ممكنة أصلا وسط هذا التغيّر المتواصل.

وهكذا عند غياب كلّ عنصر للثبات ظهر استحالة الحصول على المعرفة الصحيحة المتعلّقة بعالم دائم التغيّر، ولكي تكون ممكنة رفض أفلاطون التوحيد بينها وبين الإحساس واقترح تعريفا آخر للعلم هو" **الظنّ الصحيح" L'opinion vraie**؛ فقد ميّز بين نوعين من الظنّ: " من المستحيل، القول إنّ كلّ علم ظنّ؛ بما أنّه يوجد أيضا ظنّ خاطئ، لكن مع ذلك هناك احتمال أن يكون الظنّ الصحيح علما." [(1)] لذلك اشترط في الظنّ لكي يكون علما أن يكون صحيحا، وقدّم في محاولته تفسير أسباب الخطأ فيه تفسيرا سيكولوجيّا شبّه فيه الذاكرة بقطعة من الشمع انطبعت عليها صور مدركاتنا: " لنفترض إذن، أنّ هناك قطعة من الشمع في نفوسنا، وأنّنا نعود إليها في كلّ مرّة نحاول تذكّر شيء ما شاهدناه، أو سمعناه، أو أدركناه بأنفسنا، لأنّ صور مدركاتنا الحسّية وتصوّراتنا انطبعت عليها، فما انطبعت صورته نتذكّره ونعلمه ما بقيت صورته منطبعة على قطعة الشمع، أما مازالت صورته أو كانت مستحيلة الطبع ننساه ولا نعلمه."[(2)] وفي ذلك إشارة ضمنيّة إلى نظريّته في **التذكّر** الذي اعتبره أساس كلّ معرفة. وقد منح أفلاطون قيمة ووظيفة إيجابيّة للظنّ الصادق، لكنّ فائدته محدودة في الميدان العملي: " بالنسبة للأفعال، [...] الإنسان الذي يملك ظنّا صحيحا ليس أدنى من الذي يملك معرفة. ... الظنّ الصادق لا يكون إذن أقلّ نفعا في أيّ شيء من العلم."[(3)] هذه الفعاليّة لا يمكن نقلها إلى مجال الحقائق النظريّة الكليّة؛ لأنّ الظنّ يتميّز

(1) أنظر: Platon, **Théétète**, (187b-187d).

النص باللغة الفرنسية:

" Dire que toute opinion est science, c'est impossible, puisqu'il y a aussi une opinion fausse. Mais il y a chance que l'opinion vrais soit science."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (191c-192a).

النص باللغة الفرنسية:

" Supposons donc, qu'il y a dans nos âmes un bloc de cire,... et que toutes les fois que nous voulons nous souvenir de quelque chose que nous avons vu, ou entendu, ou conçu, nous-même nous tenons ce bloc sous nos sensation et nos conception et les y imprimons, et que ce qui a été imprimé nous nous le rappelons et le savons tant que, l'image reste sur la cire, taudis que ce qui s'est effacé ou qu'il a été impossible de graver, nous l'oublions et ne le savons pas."

(3) أنظر: Platon, **Ménon**, trad. Emile Chambry, Garnier, Flammarion, Paris1967, (97-98c).

النص باللغة الفرنسية:

" Par rapport aux actions, [...] l'homme pourvu d'une opinion correcte n'est pas inférieur à l'homme qui a une connaissance. l'opinion droite ne sera donc en rien moins utile que la science."

بعجـزه عـن التعمـيم وباسـتحالة تعريـف موضـوعه لأنّـه يتعلّـق بالظـاهر أي بالخصـائص الحسّـية الجزئيّـة المتعـدّدة والمتغيّـرة. هـذه الظنـون الصـحيحة كمـا أضـاف أفلاطـون : " تنبعـث علـى طريقـة حلـم."[1] ولـذلك فهـي لا تملـك ثبـات ويقـين المعرفـة، وقد شبّه في محاورة **"الجمهوريّة"** الثنائيّة(حلم - يقظة) بالثنائيّة(معرفة حسّية - معرفة عقليّة): " إذا كـان هنـاك شـخص يـؤمن بوجـود الأشـياء الجميلـة، دون أن يـؤمن بوجـود الجمـال فـي ذاتـه، ويعجـز عـن تتبّـع مـن أراد أن يطلعـه عليـه، أليسـت حياتـه كلهـا حلمـا ؟ فلنتأمّـل معنـى الحلـم؛ ألـيس هـو خلـط المـرء، سـواء فـي يقظتـه وفـي منامـه، بـين الشـبيه المحـاكي وبـين الشـيء الـواقعي الـذي يحاكيـه هـذا الشـبيه ؟ ... ذلـك الـذي يسـلّم بوجـود الجمـال فـي ذاتـه ويتسـنّى لـه أن يتـذوّق هذا الجمال في ماهيّته، وكذلك الأشياء التي تشارك فيه، دون أن يخلط بين هذه الأشياء وبين الجمال، ولا بـين الجمـال وبـين هـذه الأشـياء... تفكيـر هـذا الرجـل العـارف يسـتحقّ أن يسـمّى معرفـة، أمـا تفكيـر الآخـر، الـذي يبنـي أحكامـه علـى مظـاهر، فلـيس إلاّ ظنّـا."[2] وفـي موضـع آخـر مـن المحـاورة نفسـها أكّـد مـن جديـد هـذا التشـابه قـائلا: "... العـارف يمكنـه إقامـة براهينـه علـى مـا هـو موجـود، لا علـى مـا هـو ظـاهر... فـإن لـم يفعـل ذلـك، فـلا أظـنّ أنّـك تقـول عـن مثـل هـذا الشـخص إنّـه يعـرف... بـل إنّـه إن كـان يـدرك... فمـا ذلـك إلاّ بـالظنّ لا بـالعلم، ولـن تقـول عـن حياتـه إلاّ أنّهـا حلـم ومنـام."[3] لكـنّ الظـنّ الصـادق لا يكتفـي - عنـد أفلاطـون - بإبـداء الـرأي بـل يحكـم: " لقـد حققنـا فـي التقـدم مـا يكفـي ليجعلنـا لا نبحـث عـن العلـم فـي الإحسـاس بـل فـي ذلـك الاسـم الـذي نطلقـه علـى الفعـل الـذي تقـوم بـه الـنفس حينمـا تعكـف بـذاتها، علـى دراسـة الموجـودات بمفردهـا، إنّ اسـم هـذا الفعـل هـو الحكـم."[4] وملكـة الحكـم هـي العقـل لأنّ الظـنّ فـي ذاتـه لا يمكنـه أن يحكـم بمـا أنّ موضـوعه الظـاهر ولـيس الحقيقـة، لابـد إذن مـن وجـود معيـار ثابـت ويقينـي خارجـه، يبـيّن صـدقه أو كذبـه، هـذا المعيـار هـو العقـل. ولذلك لا يكون الظنّ صادقا - حسب أفلاطون - إلاّ إذا كان مصحوبا بـ**"البرهان العقلي"** وهذا هو التعريف

(1) **أنظر:** Platon, **Ménon**, (85c).
النص باللغة الفرنسية:
" ... Ces opinions vraies sont suscitées à la manière d'un rêve."

(2) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب الخامس، (476).
(3) أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (534).

(4) **أنظر:** Platon, **Théétète**, (186d-187b).
النص باللغة الفرنسية:
" Toutefois, nous sommes assez avancés pour ne plus chercher la science dans la sensation, mais dans le nom qu'on donne à l'âme lorsqu'elle s'applique elle-même toute à l'étude des êtres, et qui s'appelle juger."

الثالث الذي قدّمه للعلم **"الظنّ الصادق المؤيّد بالبرهان العقلي"** **L'opinion vraie accompagnée de raison**: " حينما نكوّن، دون برهان عقلي، ظنّا صادقا حول شيء، تكون النفس على حقّ بالنسبة إلى معرفة هذا الشيء، لكنّها لا تعرفه، لأنّ الذي لا يستطيع تقديم ولا تلقي التفسير العقلي لشيء، يبقى جاهلا لهذا الشيء، لكن إذا أضاف إلى الظنّ الصادق هذا التفسير، يصبح كلّ ذلك ممكنا له، وهكذا يملك العلم الكامل. عندئذ، يرضينا هذا، ونقبل أنّ الظنّ الصادق المؤيّد بالبرهان أو بالتفسير العقلي هو العلم."[1]

وفي آخر محاورة **" تياتيتوس"** عاد أفلاطون مرّة ثالثة إلى مسألة **اللغة**، حيث قدّم ثلاثة تعريفات لكلمة **"العقل" Raison** أوّلها أنّه يعني**"اللغة"** أي التعبير عن الفكر بواسطة الكلمات والأسماء: " التعريف الأوّل لـ " العقل" هو جعل الفكر مرئيّا بالصوت عن طريق الكلمات والأسماء وذلك بتصوير الأحكام في الكلمات، وكأنّها في مرآة أو على سطح الماء. (...) التعريف الأوّل هو تقريبا؛ صورة الفكر في الكلام."[2] لكن هل يعني ذلك أنّ أفلاطون منح دورا للغة في المعرفة ؟ أجاب أفلاطون قائلا: " من جهة أخرى، هو شيء بإمكان كلّ واحد فعله، بأقلّ أو أكثر سرعة، بإمكانه إن لم يكن أبكم أو أصمّ بالولادة، إظهار ما يفكّر فيه حول أيّ موضوع، وهكذا سيظهر الحكم الصادق مرتبطا دائما بتفسير عقلي ولن يكون هناك مجال للحكم الصادق منفصلا عن العلم."[3] أيّ أنّه في هذه الحالة يصبح العلم هو الحكم الصادق

(1) أنظر: Platon, **Théétète**, (202a-202d).

النص باللغة الفرنسية:

" Lors donc qu'on ce forme sans raisonnement une opinion vraie sur quelque objet, l'âme et dans le vrai au regard de cet objet, mais elle ne le connaît pas car celui qui ne peut donner ni recevoir l'explication rationnelle d'une chose reste dans l'ignorance au sujet de cette chose, mais si à l'opinion juste il joint cette explication tout cela lui devient possible et ainsi il possède la science parfaite. Alors, cela nous satisfait, et nous admettons que l'opinion vraie accompagnée de raison est la science."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (208c-208e).

النص باللغة الفرنسية:

" La première définition de la raison est de prendre sa pensée sensible par la voix au moyen des verbes et des noms, en peignant son opinion dans le courant qui sort de la bouche, comme dans un miroir ou dans l'eau. (...) la première définition est pour ainsi dire l'image de la pensée dans la parole."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (206e).

النص باللغة الفرنسية:

" D'un autre coté, c'est une chose que chacun est capable de faire plus ou moins promptement: il peut faire voire ce qu'il pense sur n'importe quel sujet à moins qu'il ne soit muet ou sourd de naissance, et aussi l'opinion droite apparaîtra toujours liée à une explication rationnelle et il n' y aura plus de place nulle part pour l'opinion droite séparée de la science."

المصحوب باللغة التي تعبّر عن الفكر، لكن لابد أن يملك الإنسان علما بهذا الفكر. حتّى تتمكّن اللغة من التعبير عنه بالكلمات والأسماء، وبالتالي اللغة ليست معرفة وليس لها أيّ دور في تكوين المعرفة بل إنّها تابعة لها، لذلك ليس هذا هو التعريف الصّحيح للعقل ولا التعريف الثالث للعلم هو التعريف الصّحيح له. وهكذا رفض أفلاطون كلّ الفروض المقدّمة له في المحاورة سواء تلك المتعلّقة بتعريف العلم أو الخاصة بتعريف العقل لتنتهي المناقشة دون بلوغ الهدف المنشود؛ فلم تُبقي على أيّ تعريف ولم تنتهي إلى نتيجة إيجابيّة حول طبيعة العلم: " هكذا، العلم ليس الإحساس، ولا الحكم الصادق، ولا البرهان أو التفسير العقلي مضافا إلى الحكم الصادق."[1] لكنّها على الأقلّ بتناولها للموضوعات غير الصالحة للعلم أشارت ضمنيّا إلى حقيقة العلم الذي قصده أفلاطون؛ فبما أنّ موضوعه لا يمكن أن يكون الجزئيّات الحسّية المتغيّرة، وجب أن تكون الحقائق الكليّة الثابتة. هذه الأخيرة لمّا استحال وجودها في العالم الحسّي مجال الصيرورة، وجب أن توجد في عالم مفارق مستقل يكون مجال الثبات والاستقرار وذلك هو **"عالم المثل"** عند أفلاطون.

خلاصة القول إنّه لمّا كان الطرح الحسّي مرفوضا؛ لأنّ المعرفة الحسّية احتماليّة غير يقينيّة ونسبيّة غير موضوعيّة؛ لأنّ موضوعها ظواهر العالم الفيزيائي، فإنّ المعرفة الصّحيحة عند أفلاطون ينبغي أن تحمل خاصيّتين: موضوعيّة تتجاوز نسبيّة الأشياء وذاتيّة الأفراد، ويقينيّة لا تحتمل الخطأ. ولتكون كذلك ينبغي أن يكون موضوعها الحقائق الثابتة لا الظواهر المتغيّرة وبما أنّ كلّ حقيقي ثابت غير متغيّر، ودائم لا يزول، وموجود بالعقل وجودا حقيقيّا غير زائف، وضع أفلاطون الحقيقة في دائرة الوجود المثالي المفارق للوجود الحسّي والمستقل عنه والمدرك بالعقل لا بالحسّ، ولذلك المعرفة الصحيحة هي المعرفة العقليّة.

بهذه الكيفيّة انتقل أفلاطون من الوجود إلى المعرفة ليؤسّس الوجود من جديد، لكنّه في هذه المرّة الوجود الحقيقي الذي يؤسّس بدوره المعرفة الصّحيحة، وهنا يتّضح لنا مدى تماسك جوانب النسق الأفلاطوني؛ صيرورة العالم الحسّي، اقتضت امتناع المعرفة ومن ثمّة استحالة كونه موضوعها الحقيقي، ووجوب وجود هذا الأخير في عالم مفارق مستقل يتّسم بالثبات والديمومة، هنا تبرز بوضوح الضرورة المعرفيّة التي قادت أفلاطون إلى القول بوجود مفارق مستقل لحقائق الأشياء؛ لإمكان المعرفة اضطر إلى جعل موضوعها مفارقا مستقلا وهذا ما دفعه إلى القول **بوجود فعلي واقعي للمثل** باعتبارها **حقائق** الأشياء.

[1] **أنظر:** Platon, **Théétète**, (209e-210c).

النص باللغة الفرنسية:

" Ainsi, la science n'est ni la sensation, ni l'opinion vraie, ni la raison ajoutée à l'opinion vraie."

ولمّا كانت الحقيقة لا توجد في هذا العالم الحسّي فإنّ ما تحويه النفس من معارف وحقائق يمكن استخراجها بمنهج التوليد عن طريق الحوار الاستنباطي(**الجدل** أو **الدياليكتيك**) لابّد أن يكون مصدرها هذا العالم المثالي المفارق؛ إذ تكشف قدرة الإنسان على إحراز معارف بواسطة **العقل** وبتطبيق منهج **الدياليكتيك**، عن وجود صلة بين النفس الإنسانيّة وهذه الحقائق؛ ففي ذلك دليل على أنّ النفس عاشت في هذا العالم المثالي فتأمّلت وأدركت أثناء حياتها هذه، السابقة عن الحياة الحسّية، كلّ ما فيه من حقائق لكن بعد حلولها في الجسد مرغمة؛ إذ عاقبتها الآلهة على إثم ارتكبته (لم يحدّد أفلاطون نوعه)؛ نسيت كلّ ما عرفته، ولذلك لا سبيل إلى المعرفة إلاّ **التذكّر** وهذه هي **نظريّة التذكّر** باعتباره **الأساس الأوّل والرئيسي** للمعرفة عند أفلاطون: " بالنسبة لنا اكتساب المعرفة ليست شيئا آخر غير **تذكّر**، وانطلاقا من هذه العبارة، أظن أنّه من الضروري أن نكون قد تعلمنا، في زمن سابق، ما نتذكّره حاليّا. هذا ما يكون مستحيلا لو لم توجد نفسنا بكيفيّة ما قبل حلولها في هذه الصورة البشريّة؛ بحيث تظهر النفس، بهذه الطريقة أيضا، خالدة."(1) لكن ما هو **التذكّر** عند أفلاطون ؟ وما هي **قيمته المعرفيّة** ؟ هل هو **القدرة على المعرفة** أم أنّه **مضمون المعرفة** ؟

إلى جانب العبارة السابقة، ذكر أفلاطون مصطلح **تذكّر** في مواضع أخرى من محاوراته؛ في محاورة " **فايدروس**": " لكي نكون بشرا فعلا، ينبغي فهم ما نسمّيه العام؛ الذي، بالانطلاق من تعدّد الإحساسات، يردّها بالاستدلال، إلى الوحدة. لكن هذه الملكة هي **تذكّر** للأشياء التي شاهدتها نفسنا حينما كانت برفقة النفس الإلهيّة، والتي باحتقارها ما نعتبره هنا تحت موجودات، نهضت لتأمّل الوجود الحقيقي."(2) يعني ذلك أنّ التذكّر انتقال من الخاص إلى العام، من الكثرة إلى الوحدة عن طريق الاستدلال، وفي محاورة " **مينون**": " لأنّ الظنون الصادقة، مهما بقيت في

(1) **أنظر:** Platon, **Ménon**, (72d-73b).
النص باللغة الفرنسية:
" Pour nous l'acquisition d'un savoir n'est rien d'autre qu'une réminiscence. D'après cette formule, il est nécessaire, je pense, que dans un temps antérieur, nous ayons appris ce dont nous nous ressouvenons à présent. Ce qui serait impossible si notre âme n'existait pas en quelque façon avant d'être entrée dans cette forme humaine. De sorte que, par cette voie aussi, l'âme semble être quelque chose d'immortel."

(2) **أنظر:** Platon, **Phèdre**, trad. Emile Chambry, Garnier, Flammarion, Paris1964, (249b-c).
النص باللغة الفرنسية:
" Pour être Homme, en effet, il faut comprendre ce qu'on appelle le général, qui, partant de la multiplicité des sensations, les ramène, par le raisonnement à l'unité. Or cette faculté est une réminiscence des choses que notre âme a vues quand elle cheminait avec l'âme divine, et que, dédaignant ce que nous prenons ici-bas pour des êtres, elle se redressait pour contempler l'être véritable."

مكانها، هي شيء جميل وكلّ الأعمال التي تنتجها جيّدة. [...] لكنّ هذه الظنّون لا تقبل البقاء طويلا في مكان، بل تبحث بالأحرى عن الإفلات من النفس البشريّة، فلا قيمة لها ما لم نربطها فيما بينها باستدلال يفسّرها. هذا ما هو، يا صديقي مينون، **التذكّر**."[1] معنى ذلك أنّ التذكّر هو فعل الربط فيما بين الظنّون الصادقة بالعقل، وهو ينطلق من ظنون صادقة؛ إذ أكّد في عبارة صريحة في المحاورة نفسها أنّ العلم الفطري في النفس يتكوّن من ظنون صادقة وليس من معارف: "... ينبغي أن توجد ظنون صادقة فيه..."[2]، لكن دوره مضاعف؛ فلا يكمن فقط في الربط بين الظنّون الصادقة باستدلال عقلي يفسّرها وبالتالي ينقلها من مجال الظنّ إلى مجال المعارف الحقيقيّة، ولذلك: "... يجب الربط بينها باستدلال يفسّرها..."[3]، بل أيضا في إبقاء هذه المعارف في مكانها داخل النفس: " لكن ما إن ترتبط الظنّون هكذا، فإنّها تتحوّل أوّلا إلى معارف، وتبقى، فيما بعد، في مكانها."[4] ولهذا السبب تبقى الظنّون الصادقة مقاربة للحقيقة؛ لأنّها أساس التذكّر لكنّها لا تستطيع تبرير ذاتها ولا تشكيل علم كلّي مترابط الأجزاء مبرّر تبريرا عقليّا منطقيّا، إلاّ بعد تدخّل العقل وبالتالي، التبرير العقلي لما نفكر فيه، بوصفه سيرورة عقليّة ضروريّة، هو معيار العلم الحقيقي عند أفلاطون، وهو ما يميّز جذريّا المعرفة عن الظنّ. وقد أكد على ذلك في الكثير من محاوراته؛ في محاورة **"غورجياس"** نقد الخطابة لأنّها: " لا تستطيع تقديم أيّ تفسير عقلي، هي إذن ليست معرفة ولا حتى فنّا."[5] وفي محاورة **" مينون"** اعتبر أنّ: " الحائز على علم ينبغي أن يكون قادرا

[1] **أنظر:** Platon, **Ménon**, (97e-98a).
النص باللغة الفرنسية:
" Car, les opinions vraies, aussi longtemps qu'elles demeurent en place, sont une belle chose et tous les ouvrages qu'elles produisent sont bons. [...] mais ces opinions ne consentent pas à rester longtemps en place, plutôt cherchent-elles à s'enfuir de l'âme humaine; elles ne valent donc pas grand-chose, tant qu'on ne les a pas reliées par un raisonnement qui en donne l'explication. Voilà ce qu'est, Ménon mon ami, la réminiscence."

[2] **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (86a).
النص باللغة الفرنسية:
"... des opinions vraies doivent se trouver en lui ..."

[3] **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (98a).
النص باللغة الفرنسية:
" ... il faut les relier par un raisonnement qui en donne une explication ..."

[4] **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (98a).
النص باللغة الفرنسية:
" Mais dés que les opinions ont été ainsi reliées, d'abord elles deviennent connaissances, et en suite elles restent à leur place."

[5] **أنظر:** Platon, **Gorgias**, (465a).
النص باللغة الفرنسية:
" La rhétorique ne peut fournir aucune explication rationnelle, elle n'est donc pas un savoir ni même un art."

علـى تبريـر صـحّة مـا يعلـم."[1] التـذكر إذن، لـيس ظنونـا صـادقة ولا إظهـار مضـمون معرفـي معـيّن، بـل هـو قـدرة علـى تكـوين شـبكة مـن المعـارف تشـكّل علمـا منسـجما؛ إذ يسـمح انطلاقـا مـن ظـنّ صـادق، وعـن طريـق البحـث فـي تبريـر صـحّته تبريـرا عقليّـا بالاسـتدلال، بالكشـف عـن معـارف: " فـي الواقـع، جميـع أجـزاء الطبيعـة باعتبارهـا متّصـلة، والـنفس باعتبارهـا تعلمـت كـلّ شـيء، فـلا شـيء يمنـع أنّنـا بتـذكرنا شـيئا واحـدا [...] نكتشـف مـن جديـد بقيّـة الأشـياء..."[2] ومـا يسـاعد الـنّفس علـى التـذكر هـو التجربـة الحسّـية باعتبارهـا حـافزا لتنبيـه الـذكرى وفرصـة لإعـادة المعرفـة إلـى الـذهن، وهـذا هـو الـدور الـذي منحـه أفلاطـون للحـواس فـي الفعـل المعرفـي، لكنّهـا ليسـت مصـدر المعرفـة أو عنصـرا مـن عناصـرها لأنّ الأشـياء الحسّـية ليسـت حقـائق فـي ذاتهـا: "... تبحـث الـنفس بعـض الأشـياء بـذاتها متّخـذة مـن ذاتهـا أداة لبحثهـا، وتفعـل ذلـك بالنسـبة لأشـياء أخـرى بواسـطة ملكـات الجسـم. ... تـدرك الـنفس صـلابة كـلّ مـا هـو صـلب بواسـطة اللمـس وتـدرك ليونـة كـلّ مـا هـو لـيّن بالطريقـة نفسـها. ... لكـنّ ماهيّتهمـا وثنائيّـة وجودهمـا وتضـادّهما، وأيضـا وجـود هـذا التضـادّ، كـلّ ذلـك تحـاول الـنّفس أن تحكـم عليـه بـذاتها. ... مـن المسـتحيل بلـوغ الحقيقـة إن لـم نبلـغ الوجـود ولـن نسـتطيع بلـوغ العلـم إن لـم نبلـغ الحقيقـة."[3] وهكـذا انتهـى أفلاطـون، بعـد تحليـل مفهـومي الظـنّ والتـذكر، إلـى أنّ العلـم نسـق معرفي منسجم ومنظم: "... هذه الحقائق مرتبطة إحداها بالأخرى بواسطة أدلّة من حديد وألماس."[4]

(1) أنظر: Platon, **Phédon**, trad. Emile Chambry, Garnier, Flammarion, Paris1965, (76b).

النص باللغة الفرنسية:

" Celui qui possède un savoir doit pouvoir rendre un juste compte de ce qu'il sait."

(2) أنظر: Platon, **Ménon**, (81c-d).

النص باللغة الفرنسية:

" En effet, toutes les parties de la nature étant apparentées et l'âme ayant tout appris, rien n'empêche qu'en se remémorant une seule chose [...] en ne redécouvre toutes les autres..."

(3) أنظر: Platon, **Théétète**, (186b-d).

النص باللغة الفرنسية:

" ... pour certaine choses, c'est l'âme elle-même et par elle-même qui les examine, et elle le fait pour les autres du moyen des facultés du corps. ... L'âme perçoit par le Touchet la dureté de ce qui est dur et la mollesse de ce qui est mou par la même voie. Mais leur essence et la dualité de leur être et aussi l'existence de cette opposition, c'est l'âme elle-même qui essaye d'en juger ... il est impossible d'atteindre la vérité quand on n'atteint pas l'être, et on ne pourra pas atteindre la science si l'on n'atteint pas la vérité."

(4) أنظر: Platon, **Gorgias**, (509a).

النص باللغة الفرنسية:

" ... ces vérités sont enchaînées les unes aux autres au moyen d'arguments de fer et de diamant."

هذه النظرة الفلسفيّة للعلم بوصفه مجموعة استدلالات منطقيّة، وللمعرفة على أنّها الانطلاق دائما من مبدأ مؤكّد، والاستدلال لبلوغ معارف جديدة تؤسّس عليها أبحاث جديدة، ظهر عند الكثير من الفلاسفة بعد أفلاطون، أمثال تلميذه أرسطو الذي كان ينطلق في استدلالاته من **اللامعرّف**، وديكارت الذي جعل من **الكوجيتو" أنا أفكر إذن أنا موجود"** نقطة انطلاق نسقه الفلسفي العقلي. وكما هو واضح طوّر أفلاطون - في نظريّته في المعرفة - نظريّة المفاهيم الكليّة السقراطيّة؛ حيث وسّع تطبيقها لتشمل المعرفة والوجود معا: " إذا كان سقراط قد قال إنّ معرفة الماهيّات هي المعرفة الحقيقيّة فإنّه لم يقل مع ذلك، أولم يصل إلى القول، إنّ وجود الماهيّات هو الوجود الحقيقي. وإنّما اقتصر فقط على إعلان هذا المبدأ... وعندما جاء أفلاطون وتساءل عن مصدر المعرفة، رفع هذه الماهيّات إلى مقام الوجود الحقيقي وسلب كلّ شيء دونها الحقّ في الوجود، وقد فعل ذلك في نظريّة المثل." [(1)]

بهذه الكيفيّة انتقل أفلاطون من المعرفة إلى الوجود هذا الأخير هو الموضوع الحقيقي للمعرفة وهو الذي يضمن لها اليقين والموضوعيّة. وبهذا يتّضح لنا كيف قاد الدافع المعرفي أفلاطون إلى بحث موضوع الحقيقة؛ فالمعرفة الصحيحة تستلزم وجود موضوع حقيقي لها، هذا الأخير ينبغي أن يتمتّع بوجود حقيقي واقعي مفارق للوجود الحسّي، هذا الوجود يجب أن يتّصف بكلّ صفات الكمال حتى يضمن اليقين والموضوعيّة للمعرفة لذلك وضعه أفلاطون في عالم مفارق مستقل هو **"عالم المثل"**. وهنا يظهر الارتباط الوثيق بين نظريّة الوجود و نظريّة المعرفة عند أفلاطون ويظهر أثر الضرورتين المعرفيّة والأنطولوجيّة في الطرح الأفلاطوني للإشكاليّة الحقيقة.

[(1)] د. عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص ص(126 -127).

3 ـ الدافع السياسي: البحث عن نموذج الدولة المثاليّة.

إنّنا لا نستطيع أن نفهم فكر أفلاطون وما تلاه من فكر عند اليونان إلا إذا ألممنا ببعض حقائق لتاريخ الأثيني في القرن الخامس قبل الميلاد، فلكي نحدّد موقع أفلاطون وأهميّته في الثقافة الإغريقيّة وفي تاريخ أثينا ومدى تأثره وتأثيره فيه يتوجب علينا أن نتوقف عند الفترات الأساسيّة للحياة الاجتماعيّة والسياسيّة لليونان القديمة وأن نشخّص ولو بالخطوط العريضة هذا التحوّل في تاريخها.

شهدت أثينا إبّان القرن الخامس قبل الميلاد تحوّلا؛ إذ حدث أن آلت الزعامة على المدن اليونانيّة إليها ففي الحرب الفارسيّة الأولى(500 - 449 ق.م) كان النصر من نصيب الأثينيّين واستتبع هذا الانتصار العسكري انتصارا للنظام الديمقراطي وانطلاقا للثقافة التي بلغت ذروتها في عهد **بيريكليس Périclès (455 — 429 ق.م)**. في هذه الفترة بلغت أثينا أوج المجد في ازدهارها الداخلي وفي سيطرتها في الخارج وأصبحت مركز الديمقراطيّة والمدنيّة اليونانيّة[1]؛ فقد عاشت أثينا صراعات طويلة بين الشعب والنبلاء انتهت بالإطاحة بالنبلاء وانتصار الشعب ومن ثمّة الانتقال من النظام الأرستقراطي إلى النظام الديمقراطي. ولا تعني الديمقراطيّة اليونانيّة ما نسمّيه اليوم بالديمقراطيّة التي تقوم على اختيار الشعب لمؤسّساته السياسيّة بحريّة تامّة عن طريق الانتخاب، إذ كانت بلاد اليونان مقسّمة إلى أمم كثيرة هي المدن فلم يعرف اليونان معنى **الدولة** بل معنى **المدينة Polis**: " التي كانت تعرف **بالمدينة الدولة** ذات الامتداد والجموع المتواضعة نسبيّا حيث تضمّ عددا من الناس يشارك كلّ واحد منهم في مدينة ديمقراطيّة في مجلس الشعب وفي ممارسة العدالة أو له رأي استشاري في أجهزة السلطة والحكومة في المدن اللاديمقراطيّة(**الأوليغارشيّة***)."[2] ولكلّ مدينة حكمها وقوانينها وهي مستقلة عن المدن الأخرى؛ فما دامت المدينة صغيرة، وما دامت الأمّة تقيم في المدينة فقد كان بإمكان كلّ الشعب أن يجتمع في مكان واحد، ولم يكن المواطن محتاجا إلى نائب يمثّله في البرلمان ويتحدّث باسمه لأنّ كلّ مواطن نائب عن نفسه وبإمكانه أن يدلي برأيه مباشرة ويساهم في تشريع القانون.

[1] ثيوكاريس كيسيديس، **سقراط (مسألة الجدل)**، ترجمة طلال السهيل، المؤسّسة الوطنيّة للاتصال والنشر والإشهار(ANEP) الجزائر، دار الفرابي لبنان، الطبعة الثانية2001، ص56.

*(كلمة يونانيّة مأخوذة من" **oi oligoi**" وتعني" الأقلية ") هي حكم الأقليّة وهو نظام حكم جماعي ظهر في اليونان القديمة في مدينتي" **تيبيس**" Thèbes و" **إسبارطة** " sparte ثم في مدينة " **أثينا**" في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، ظهر في البداية في شكل حكم الأقلية المالكة للأراضي، ثمّ انتقل إلى حكم الأقلية الغنية مالكة الثروة والمال. ومن ثمّ نظام الحكم الأوليغارشي هو نقيض نظام الحكم الفردي بنوعيه الملكي والاستبدادي من جهة، ونقيض نظام الحكم الجماعي الديمقراطي من جهة أخرى. في كتابه" **دساتير الحكم**" ميّز أرسطو بين النظامين الأوليغارشي والأرستقراطي بغرض الحكام من الحكم؛ فالحاكم الأوليغارشي ينشد مصلحته الخاصة، أما الحاكم الأرستقراطي فيعمل على تحقيق المصلحة العامة. في العصر المعاصر، تستعمل كلمة " أوليغارشية " أحيانا، خلافا لأصلها، للدلالة على سيطرة العائلات الصناعية الكبرى على الحياة السياسية أو على استيلاء النخبة على الحكم. (**أنظر:** **Oligarchie**, In Collection Microsoft ® Encarta ® 2005© 1993-2004 Microsoft Corporation.)

[2] أرسطو، **السياسات**، III، 1، 5، 8. نقلا عن: ثيوكاريس كيسيديس، **سقراط (مسألة الجدل)**، ص62.

في ظلّ هذا النّظام برز الطموح المتزايد لاعتلاء مناصب في الحكم عند جميع الناس وأصبحت أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد" **مدرسة بلاد اليونان"**؛ توافد إليها خطباء مشهورون لبّوا حاجة الشعب المتزايدة إلى تعلم أساليب النجاح السياسي، لأجل ذلك برزت في أثينا في هذه الفترة الأنانيّة والذاتيّة المطلقة ومن ثمّ النزعة الفرديّة. وقد عبّرت فلسفة السّفسطائيّين الإنسانيّة والنسبيّة -كما رأينا- عن روح العصر بكلّ وفاء فعكست آراؤهم النزعتين الفرديّة الذاتيّة والإنسانيّة اللتين سادتا بلاد اليونان عموما ومدينة أثينا على الخصوص. ثمّ حدث في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد أن نشبت حرب البلوبونيز سنة431 ق.م، دامت 27 عاما متقطّعة وكانت تعبيرا عن التناقض العميق بين الضرورة التاريخيّة التي تأكّدت أكثر فأكثر، بتجاوز المنهج المبني على وجود المدن المستقلة وتأسيس الدولة الموحّدة من جهة، وعدم مقدرة اليونانيّين على تلبيّة هذه الضرورة(الانفصال بأنفسهم عن إطار المدينة) من جهة أخرى؛ فقد كان الإغريق يضعون المصالح الخاصة بالمدينة واستقلالها السياسي فوق الوحدة، لأنّ الإغريقي -في الحقبة الكلاسيكيّة- كان مقتنعا كلّ الاقتناع بأنّ المدينة هي شكل الدولة الأكثر رقيّا وهو شكل إغريقي نموذجي.[1]

كانت هذه الحرب مواجهة بين كتلتين سياسيّتين وعسكريّتين تتنازعان الهيمنة داخل المدن اليونانيّة: الأحزاب الديمقراطيّة والأليغارشيّة، ولهذا السبب كشفت عن سمات حرب أهليّة انجر عنها موت بيريكيس سنة 429 ق.م ودخول أثينا المرحلة الأظلم من مراحل تاريخها حيث لحقت بها الهزيمة أمام اسبرطة سنة 404 ق.م وأعدم سقراط سنة 399 ق.م؛ ففقدت بعدئذ أهمّيتها السياسيّة وكفّت عن كونها القوّة العظمى في بلاد اليونان. وكان لهذا الصراع جانب فكري، فاسبرطة كانت زعيمة حكومة الأقليّة الأوليغارشيّة وأثينا كانت مؤيدة الحكم الديمقراطي، وفي نهاية الحرب أقام الإسبارطيّون حكومة أوليغارشيّة حكمت أثينا عام 404 ق.م عرفت باسم" **حكومة الطغاة الثلاثين"** وكان ضمن هؤلاء الثلاثين قريبا أفلاطون **خرميدس** و**أقريتياس** الذي كان من تلاميذ سقراط. لكنّ هذه الحكومة لم تستمر طويلا إذ أزيلت عن الحكم خلال عام واحد فعادت الديمقراطيّة إلى أثينا، لكنّها ديمقراطيّة كانت تملأ الضغائن نفسها، إذ كره الأثينيّون أبناء الطبقة الأرستقراطيّة عندهم واتّهموهم بالخيانة الوطنيّة التي شاع بينهم أنّها كانت السبب في هزيمتهم البحريّة أمام اسبرطة في واقعة **ايجوسبوتامي سنة405 ق.م،** فعلى الرغم من أنّ الهدنة العسكريّة بين أثينا واسبرطة نصّت على تحريم الانتقام من أعداء الديمقراطيّة من أبناء أثينا إلا أنّ الديمقراطيّة كانت ترحّب بكلّ ذريعة لا تنطوي تحت نصوص الهدنة لتوجّه الاتّهام إلى أعدائها، وفي هذا الجوّ حدثت محاكمة وإعدام سقراط.[2]

[1] ثيوكاريس كيسيديس، **سقراط (مسألة الجدل)**، ص ص(62- 63) بتصرف.
[2] برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الجزء الأول، الفلسفة القديمة، ص ص(138- 139) بتصرف.

عـاش أفلاطـون الكثيـر مـن هـذه التحـوّلات السياسـيّة؛ فقـد ولـد فـي أوائـل الحـرب البلوبونيزيّـة، وكـــان شـــاهدا علـــى ســـقوط أثينـــا وضـــياع مجـــدها السياســـي والعســـكري إذ كانـــت حياتـــه إبّـان مرحلـة مـن أدّق المراحـل وأخطرهـا فـي تـاريخ أثينـا. فقـد عرفـت أثينـا ـ كمـا قلنـا ـ ذروة مجـدها فـي عهـد بيـريكليس وبعـده بـدأ عهـد انحطاطهـا السّياسـي؛ فقـد أقـام بيـريكليس نظامـــا ديمقراطيّـــا قائمـــا علـــى مبـــادئ الحريّـــة والمســـاواة مـــع أولويّـــة القـــانون والشـــرعيّة أي عـــدم المســـاس بقـــوانين الدولـــة وطاعـــة الحكـــام وإســـناد القيـــادة لمـــن هـــو أهـــل لهـــا. وبعـده سـاد أثينـا: " حكـم الـديماغوجيّين(بأسـوأ مـا للكلمـة مـن معنـى)، الـذين توالـوا بعـده والـذين لـم يكـن لأيّ مـنهم أيّ تفـوّق مميّـز بالنسـبة للآخـرين طامحـا كـلّ مـن جهتـه للمرتبـة الأولـى، أخـذوا يتملقـون الشـعب وسـخّروا الإدارة لأهـوائهم."[1] قـام هـذا النظـام علـى مبـدأ تعيّـين الحكـام بطريقـــة رمـــي القرعـــة، هـــذه الأخيـــرة شـــرط غيـــر قابـــل للمناقشـــة رأى فيـــه الـــديمقراطيّون ـ خلفاء بيريكليس ـ ضمانا للمساواة.

وهكـــذا نحـــت الديمقراطيّـــة علـــى يـــد خلفائهـــا منحـــى مغـــايرا تمامـــا لمـــا كانـــت عليـــه تحـت قيـادة بيـريكليس وأصـبحت علـى حـدّ تعبيـر أفلاطـون فوضـويّة: " تلـك بعـض مزايـا الديمقراطيّـة؛ فهـي كمـا تـرى حكومـة رائعـة، حافلـة بالفوضـى ومظـاهر التنـوّع، تقـوم علـى المسـاواة بـين المتسـاوين وغيـر المتسـاوين معـا."[2] وتعتـرف، دون قيـد أو شـرط، بحريّـة الكلمـة لكـلّ مـواطن وبحـقّ المبـادرة فـــي المـــادّة التشـــريعيّة: " إنّ قـــوانين الديمقراطيّـــة الأثينيّـــة، فـــي ظـــلّ قيـــادة خلفـــاء بيـــريكليس، تعتـرف لكـلّ مـواطن بـالحق فـي انتقـاد الحكـام والنّظـام القـائم، بإمكانـه أن يعـرض علـى مجلـس الشـعب مشـــروع قـــانون ويطلـــب إبطـــال قـــانون موجـــود أو مضـــى عليـــه الـــزمن وباســـتطاعته أن يقدّم اقتراحا أو يطلب تفسيرات."[3]

فـي هـذه الفتـرة عـاش أسـتاذ أفلاطـون سـقراط، شـارك بصـفته جنـديّا فـي حـرب البلوبـونيز، ودافـع ـ معرّضـا حياتـه للمـوت ـ عـن الشـرعيّة والعدالـة فـي ظـلّ حكـم الاسـتبداد(حكـم الطغـاة الثلاثـين) وفـي ظـلّ الديمقراطيّـة التـي خلفـت ديمقراطيّـة بيـريكليس، وكـان خصـما لـدودا للأشـكال الحكـم هـذه مسـتمدا مـن ديمقراطيّـة بيـريكليس القـوّة التـي بهـا ألـحّ علـى ضـرورة القيـادة الكفـأة للدولـة، وعلـى عـدم المسـاس بقوانينهـا التـي رأى فيهـا ـ علـى غـرار بيـريكليس ـ أسـاس تطـوّر الدولـة وانتظـام عمـل مؤسّسـاتها: " مـن يحصـل أكثـر علـى ثقـة الشـعب الكاملـة ؟ ـ سـأل سـقراط السّفسـطائي هيبيـاس الإيليدي ـ إنّه الإنسان الذي يحترم القوانين ـ أجاب سقراط ـ ... قوانين الدولة هي كلّ ما يحكم به المواطنون

[1] ثيوكاريس كيسيديس، **سقراط(مسألة الجدل)**، ص77.
[2] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب الثامن، (558).
[3] ثيوكاريس كيسيديس، **المرجع السابق**، ص79.

بموافقة جماعيّة لإقامة ما يجب عمله وما يجب الامتناع عنه."[1] لذلك انتقد طريقة تعيّين الحكام في الديمقراطيّة الأثينيّة(السّحب بالقرعة) الذي يترك للمصادفة، وللتهوّر والاندفاع مهمّة اختيار أصحاب المناصب الحسّاسة في الدولة، وانحراف قادتها عن العدالة والشرعيّة بانحرافهم عن القوانين واعتماد القرارات بدلا عنها. لهذا السّبب وصف سقراط بـ "اللاديمقراطي" وأقيمت دعوة ضدّه وجّهت فيها عدة تهم إليه: " سقراط متّهم أمام العدالة بإفساد الشباب وإنكار الآلهة الأثينيّة والاعتقاد بآلهة جديدة من نوع جديد."[2] لكن: "... الطابع الديني الذي صوّرت به محاكمة سقراط لا يمكن فهمه إلا على أضواء سياسيّة؛ فتهمة الكفر بالآلهة التي ذكرت في محاورة الدّفاع لم تكن لتنتهي به إلى الإعدام، فكثيرا ما أنكر الفلاسفة والمفكرون وجود الآلهة اليونانيّة..."[3] لذلك فالأرجح أنّ الأسباب الحقيقيّة لمحاكمته هي: العداء الشخصي الذي خلقه لنفسه عندما كان يحرج مفكّري وخطباء عصره ويبيّن فساد آرائهم، وإظهاره المعارضة للنّظام؛ حيث لم يقبل حكم الجماهير للدولة باسم الديمقراطيّة: " إنّ الديمقراطيّة التي تتبجّح بالنضال من أجل حريّة مطلقة كما قال أفلاطون على لسان سقراط تقود إلى البؤس والاستبداد."[4] كما أنّه لم ينتصر للنّظام الأرستقراطي القديم ولا للنظام الاستبدادي بل اعتقد أنّ لا جدال في أنّ إدارة الدولة مسألة تحتاج إلى أفكار أعظم وأفضل العقول ولا يمكن إنقاذ المجتمع وجعله قويّا إلاّ إذا تولى أمر هذا المجتمع أحكم رجاله وأعقلهم.[5] ولهذا حكم النّظام الديمقراطي على سقراط بالموت بشرب كأس من السمّ تجرّعه - في السبعين من عمره - بكلّ شجاعة، ملتزما إلى آخر لحظة من حياته بقوانين دولته وبمبادئه التي عاش ومات من أجلها. وقد سجّل أفلاطون تفاصيل هذه الحادثة - حادثة إعدام سقراط بشرب السمّ - في محاورة " **فيدون**" وروى تفاصيل حادثة محاكمته في محاورة " **دفاع سقراط**".

كان أفلاطون في الثامنة والعشرين عند موت سقراط، وقد ترك هذا المصير المحزن أثرا كبيرا في التلميذ؛ إذ أصيب بخيبة أمل كبيرة، حزّ في نفسه المصير الذي آلت إليه بلاده، أرعبه الاضطراب السياسي والصراعات الداخليّة وملأه احتقارا للديمقراطيّة وكراهيّة للجماهير التي ولّدتها

[1] أكسينوفون، **المذكرات،** [IV، (4 – 17)، (6 - 12)]. نقلا عن: ثيوكاريس كيسيديس، **سقراط(مسألة الجدل)،** ص ص(75- 76).

[2] **أنظر:** Platon, **Apologie de Socrate,** trad. Bernart Piètre et Renée Piètre, Presse Offset, 4éme édition, Paris2003, (24a-c).

النص باللغة الفرنسية:

" Socrate est coupable devant la justice de corrompre la jeunesse et de ne pas croire aux dieux qu'honore la cité, mais de croire en d'autre choses, des nouvelles divinités d'un nouveau genre."

[3] د. أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها،** ص140.

[4] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب الثامن، (564).

[5] ول ديورانت، **قصة الفلسفة،** ترجمة د. فتح الله المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، الطبعة الخامسة، بيروت، لبنان1985، ص14.

والتـي أدانـت سـقراط، وسـاقه إلـى قـرار التخلـي كليّـا ونهائيّـا عـن المشـاركة فـي الحيـاة السياسـيّة معلّـلا اقتناعــه العميــق بــأنّ هنــاك الكثيــر مــن الظلــم وعــدم المســاواة فــي الدولــة. لكــن رغــم ذلــك بقيــت المشــكلة السياســيّة شــغله الشــاغل؛ فقــد حمــل علــى عاتقــه مهمّــة إصــلاح أوضــاع مدينتــه والعــودة بهـا إلـى مـا كانـت عليـه مـن رقـيّ وازدهـار فتأكّـدت لديـه ضـرورة القضـاء علـى النّظـام الـديمقراطي واسـتبداله بحكـم أعقـل وأفضـل الرجـال؛ إذ كيـف يمكـن الثّقـة فـي نظـام لا يثـق فـي المقـدرة والكفـاءة، ويقدّر العدد أكثر من المعرفة ؟ أليس من الجهل أن يحلّ العدد محلّ الحكمة ؟

لهذا أمضى أفلاطون حياته كلّها باحثا عن وسيلة تهديه إلى اكتشاف أعقل الرجال وأفضلهم وتمكينهم من الحكم. ولا يتمّ ذلك ـ في رأيه ـ إلا بعد تحديد حقيقة معنى كلمات: الحكم، الدولة، المدينة، والعدالة. لقد كتب طيلة حياته للإجابة عن السؤال الذي طرحه بإلحاح حادث إدانة وإعدام سقراط: لماذا أُدين أعدل وأحكم النـاس ؟ لماذا انقلبت حالة المدينة رأسا على عقب ؟ ما حقيقة العدالة ؟ ما حقيقة الدولة ؟ ما حقيقة الدولة العادلة ؟ وكيف يمكن تجسيدها في الواقع ؟ ما الحقيقة ؟ هل يمكن بلوغها ؟ وما علاقتها بالواقع ؟ ومن هنا جاءت أهميّة الإشكاليّة السياسيّة وارتباطها الوثيق بإشكاليّة الحقيقة في فلسفة أفلاطون؛ فالمشكلة السياسيّة هي التي دفعته إلى التفكير في إشكاليّة الحقيقة، إذ كيف يمكن إصلاح المدينة أو حتى التفكير في السياسة وكلمات كالحكم، والدولة، والمدينة، والعدالة متغيّرة حسب مجرى التاريخ ؟

لقد تـأثّر أفلاطـون بعـدّة أنظمـة سياسـيّة عمليّـة شـاهدها أثنـاء سـفره وتجوالـه؛ تعـرّف علـى حكومـة رجــال الــدين فــي مصــر حيــث وجــد هنــاك شــعبا عظيمــا ومدنيّــة قديمــة تحكمهــا طبقــة صــغيرة مـن رجـال الـدين بالمقارنـة مـع حكـم الغوغـاء، النّـزاع والفوضـى الـذي كـان يميّـز نظـام الحكـم فـي أثينـا فــي ذلــك الوقــت، شــعر أنّ الحكومــة المصــريّة تمثّــل دولــة أرقــى وأرفــع بكثيــر مــن مدينــة أثينــا. كما أقـام فـي جنـوب ايطاليـا بعض الوقـت مـع الجماعـة الفيثاغوريّـة التـي سـادت أجيـالا طويلـة المسـتعمرة اليونـانيّة التـي عاشـت فيهـا. وشـاهد فـي اسـبرطة طبقـة صـغيرة حاكمـة تعـيش عيشـة بسـيطة مشـتركة وسـط الشعب الذي تحكمه. هذه المشاهدة ساعدت أفلاطون في وضع خطّته في الدولة النموذجيّة التي كان ينشدها.[1]

فــي ختــام هــذا الفصــل، وبعــد هــذا العــرض المتواضــع لــ : حيــاة أفلاطــون، أهــمّ أعمالــه ومؤلفاتــه، كيفيّــة تناولــه لإشــكاليّة الحقيقــة وأهــمّ الضــرورات والــدوافع التــي دفعتــه إلــى بحــث هــذا الموضــوع، يتّضــح لنــا مضــمون وخصــائص الطــرح الأفلاطــوني لهــذه المســألة؛ طــرح تميّــز بالجــدّة والأصــالة، إذ تنـــاول قضـــيّة الحقيقـــة تنـــاولا جديـــدا أصـــيلا لـــم يهمـــل فيـــه نظريّـــات الســـابقين ولـــم يتّفـــق معهــا اتّفاقــا كليّــا فــي كــلّ مــا ذهبــت إليــه، وحــاول تقــديم تفســير لهــا عبّــر عــن أصــالته وعبقريّتــه تمثّل في نظريّة المثل موضوع حديثنا في الفصل القادم.

[1] ول ديورانت، **قصّة الفلسفة**، ص58.

الفصل الثاني: الحقيقة عند أفلاطون(نظريّة المثل).

رأينا في عرضنا الوجيز لبعض النظريّات الفلسفيّة قبل أفلاطون، أنّها انحصرت جميعا في نطاق الآراء المتناثرة والنظريّات المتقابلة التي لم تصل إلى مرتبة المذهب الفلسفي المتكامل الأجزاء، لكن مع أفلاطون ظهرت **"الفلسفة النسقيّة"**؛ إذ يعدّ أوّل فيلسوف إغريقي قدّم نسقا فلسفيّا متكاملا شاملا لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة عرف بـ**" نسق المثل"**، جمع فيه الآراء والنظريّات الفلسفيّة السابقة، وكلّ فروع العلم والمعرفة الإنسانيّة، تناول فيه: الوجود، المعرفة، الألوهيّة، الأخلاق، السّياسة والجمال.

وقلنا إنّ أفلاطون المتأثّر بالصيرورة الهيراقليطيّة رفض أن يكون العالم الحسّي موضوعا لليقين وأن تكون الحواس أداة للمعرفة، ولما كانت المعرفة لا تتعلّق إلاّ بالماهيّات الثابتة -كما قال سقراط- وجد عند هذا الأخير الوسيلة المناسبة للخروج من هذا المأزق؛ فلإمكان المعرفة لابد من وجود حقائق أخرى خارج الأشياء الحسّية؛ لكلّ شيء ناقص وفي طريق الزوال في العالم المادّي مقابل له كامل ثابت وخالد يمثّل ماهيّته الحقيقيّة الثابتة، ويوجد في عالم مفارق مستقل هو**"عالم المثل"**. وهذه هي **" نظريّة المثل"** التي تعتبر المحور الأساسي لفلسفة أفلاطون كلّها، والمثل -كما قلنا- مضاعفة الدور؛ فهي ضامن الوجود والحقيقة في الانطولوجيّا وضامن اليقين والموضوعيّة في المعرفة، هي ما يجعل الوجود والمعرفة ممكنين، وهي النموذج الذي يمكن على أساسه إصلاح السياسة بردّها إلى نموذجها الأوّل الكامل، ومن ثمّة بلوغ الدولة المثاليّة التي نشد أفلاطون تجسيدها في المجتمع الأثيني.

هذا ما يدفعنا إلى التساؤل: ما هي هذه **"المثل"** التي تحدّث عنها أفلاطون ؟ ماذا قصد بكلمة**" مثال"** ؟ هل هو **مبدعها** أم **استمدّها** من **السابقين** ؟ ما **طبيعة المثال الأفلاطوني** ؟ وما هي **خصائصه** ؟ هل هو **قابل للمعرفة** ؟ وإن كان الأمر كذلك فما **السبيل إلى ذلك** ؟ وما **علاقته بأشياء العالم الحسّي** ؟ هل **المثال** عند أفلاطون **ثابت** أم **متغيّر**، **ساكن** أم **متحرّك** ؟ هل هو **واحد لا كثرة فيه** أم أنّه **متعدّد** ؟ ومن ثمّة: هل **الفلسفة الأفلاطونيّة واحديّة خالصة** ؟ هل هي **نزعة التعدّدية** ؟ أم أنّها **تركيب بين النزعتين معا** ؟

سنحاول الإجابة عن كلّ هذه الأسئلة في هذا الفصل.

I - مقاربة لتحديد مفهوم المثال عند أفلاطون:

إنّ تحديد مفهوم المثال عند أفلاطون يضعنا في صلب الطرح الأفلاطوني لإشكاليّة الحقيقة منهجا ومضمونا، هذا التحديد - إن أمكن - سيكون بمثابة المنطلق الموجّه للبحث الداخلي للنسق الأفلاطوني، منطلق تؤول إليه جميع المفاهيم الأخرى المكمّلة له.

من الضروري، عند دراسة نظريّة المثل، القيام بعمليّة تحديد أوّلية لطبيعة المثال، لخصائصه ولأنواعه عند أفلاطون، وذلك حتى نتمكّن من تحديد موقعه ومكانته داخل مذهبه، ومن ثمّة استنتاج علاقته بالحقيقة عنده؛ هل هو مجرّد تعبير آلي جاء كردّ فعل على الأطروحات الغارقة في الذاتيّة التي أرست دعائمها فلسفات السفسطائيّين وغيرهم ؟ أم أنّه طرح أصيل جسّد بالفعل أصالة فلسفة أفلاطون وعبقريّته ؟ وإن كان الأمر كذلك فما الجديد فيه ؟ وهل هو مفهوم منسجم أم أنّه متناقض في ذاته كما ادّعى أرسطو في نقده[1] ؟ هذه التساؤلات وغيرها، لابد أن تتبادر إلى الذهن عند محاولة تحديد هذا المفهوم، لذلك فإنّ إثارة النقاش حوله، وتوجيهه توجيها سليما سيكون أضمن شكلا ومضمونا، من إعطاء أجوبة جاهزة. وسنحاول جعل بحثنا جدلا ونقاشا مستمرا حتى لا يخرج عن ماهيّة الفعل الفلسفي.

إنّ عمليّة تحديد مفهوم عمليّة تقنيّة بالغة التعقيد والتشابك خاصة في مجال الفلسفة، وعلى الخصوص إذا تعلّق الأمر بمفهوم ميتافيزيقي في غاية التجريد كمفهوم المثال عند أفلاطون، لكن رغم ذلك سنحاول استخلاص معنى ودلالة هذا المفهوم بالعودة إلى النّص الأفلاطوني.

1 - طبيعة المثال:

كلمة" **مثال**" يونانيّة الأصل فهي ترجمة عربيّة للكلمة اليونانيّة **Eidos** وتعني " **صورة** "**Forme** وهي مشتقة من الفعل **Idein** ويعني" **نظر**" أو" **شاهد**" وقد ترجمت إلى" **مثال**"(**فكرة**) **Idée**. لم يكن أفلاطون مبدع هذه الكلمة بل استمدّها من الفيثاغوريّين الذين استعملوها للإشارة إلى"**الشكل المرئي**" أو"**الصورة المرئيّة**" لجسم في مقابل العدد الذي يمثّل حقيقة الجسم، لكنّ معنى الكلمة تغيّر عند أفلاطون فأصبح"**المثال**" عنده يدلّ على الحقيقة المشتركة لكثرة من الأشياء الجزئيّة المتشابهة والممتنعة عن الإدراك الحسّي؛ فلا تدرك إلاّ بالحدس العقلي: " فكرة Idée من اليونانيّة Eidos (Ἰδέα‘)، بالمعنى الحقيقي صورة مرئيّة، مجلى: جميل المنظر تماما πάντή χαλός υί νδέαν. من هنا صورة مميّزة، صنف. من هنا، فكرة بالمعنى الأفلاطوني للكلمة تكتب دائما في هذا المعنى بحرف كبير Idée."[2]

(1) **أنظر:** Aristote, **Métaphysique**, A-9, M-4, N-(2-3), Z-(14-15).

(2) أندري لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، المجلد الثاني، ص ص(595 - 596).

يعنــي أفلاطــون بالمثــال Eidos الحقيقــة الثابتــة للأشــياء وراء ظواهرهــا الحسّــية الدائمــة التغيّــر فالمثــل ــ بالنسـبة إليـه ــ هــي الماهيّــات الحقيقيّــة للأشــياء وهــي تتمتّــع عنــده بوجــود كلــي ثابــت مفــارق للتجسّــدات الجزئيّــة المختلفــة للأشــياء: " كــذلك الحــال فــي جميــع الأشــياء التـي قلنـا عنهـا إنّهـا كثيـرة، والتـي يكـون لكـلّ منهـا مثالـه الواحـد، وهـو الـذي نسمّيه ماهيّتـه الحقيقيّـة."[1] والمثـــال الأفلاطـــوني صـــورة خالصـــة لا تخالطهـــا المـــادّة: "... توجـــد بالتأكيـــد، صـــور تســـتمد منهـا الأشـياء التـي تشـارك فيهـا أسـماءها، مـثلا التـي تشـارك فـي التشـابه تصبح متشـابهة والتـي تشـارك فـــي الكبـــر كبيـــرة، فـــي الجمـــال والعـــدل، عادلـــة وجميلـــة.[...] بـــل مـــن الضـــروري بداهـــة أنّ مـــا هـــو متصـــوّر هكـــذا، باعتبـــاره واحـــدا ودائـــم الثبـــات فـــي كـــلّ الأشـــياء، هـــو صـــورة."[2] وقـد تكـوّن هـذا التصـوّر للمثـال عنـد أفلاطـون انطلاقـا مـن تمييـزه بـين موجـودين: " الكـائن الخالـد والـذي لـيس موضـوعا للكـون أبـدا، والكـائن الـذي يولـد دائمـا ولا يوجـد أبـدا؛ الأوّل مـدرك بالعقـل المؤيّـد بالاسـتدلال لأنّـه دائـم الثبـات أمـا الثـاني فهـو موضـوع الظـنّ المـرتبط بـالحسّ غيـر المعلّـل لأنّـه يولـد ويموت ولا يوجد أبدا حقيقة."[3] و: " كلّ مـا هو بهذه الصفات فهو حسّي وكلّ ما هو حسّي مـدرك بـالظنّ المسـتند إلـى الإحسـاس وهـو موضـوع للصـيرورة والحـدوث... ."[4] مـن هـذا التعـارض بـين المحسـوس النسـبي والمعقـول المطلـق، بـين الثابـت والمتغيّـر، الواحـد والمتعـدّد، الخالـد والفـاني، الحـادث والأزلـي نبعـت نظريّـة المثـل؛ ففـي محـاورة **"الجمهوريّـة"** رتّـب أفلاطـون الموجـودات بحسـب ثباتهـا ووضـوحها العقلـي علـى أسـاس التفرقـة بـين: المرئيّـات والمعقـولات؛ تشـمل الأولـى كلّ الموجودات الماديّة المدركة بالبصر أو أيّة حاسة أخرى طبيعيّة كانت أو مصنوعة، وتشمل كذلك كلّ ما

(1) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السادس، (507).

(2) **أنظر:** Platon, **Parménide**, (130c-132d).

النص باللغة الفرنسية:

" ...il y a, certainement, certaines formes dont les objets qui en participent tirent leur dénomination, par exemple ceux qui participent de la ressemblance deviennent semblables, ceux qui participent de la grandeur, grands, de la beauté et de la justice, juste et beaux. [...] Mais, il est évidemment nécessaire que, ce qui est ainsi pensé comme étant un et toujours le même en toutes choses, est une forme."

(3) **أنظر:** Platon, **Timée**, trad. Emile Chambry, Garnier, Flammarion, Paris1939, (27b-c).

النص باللغة الفرنسية:

" Il faut d'abord, poser que ce qui existe toujours sans avoir eu de naissance est appréhensible à la pensée aidée du raisonnement, parce qu'il est toujours le même, tandis que ce qui devient toujours et n'est jamais est conjecture par l'opinion accompagnée de la sensation irraisonnée, parce qu'il naît et périt, mais n'existe jamais réellement."

(4) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (27b-c).

النص باللغة الفرنسية:

" ...et toutes les choses de ce genre sont sensibles, et les choses sensibles appréhensibles à l'opinion accompagnée de la sensation sont sujettes au devenir et à la naissance."

ينعكس عن هذه الموجودات من صور وظلال: "... فلنتصوّر الموجودات منظورة ومعقولة، ولنقسم كلّ قسم بدوره بنفس النسبة لكي ترمز إلى الدرجة النسبيّة في الوضوح أو الغموض، وهكذا يكون لدينا في العالم المنظور قسم أوّل يعبّر عن الصور: وأعني بالصور الظّلال أوّلا، ثم الأشباح المنطبعة في المياه أو على أوجه الأجسام المعتمة المصقولة اللامعة، وكلّ التمثّلات الأخرى المشابهة لها. ... أما النصف الآخر من القسم الأوّل فيشمل الأشياء الواقعيّة التي كان النصف الأوّل يمثّل صورها، أي الكائنات الحيّة المحيطة بنا وكلّ ما صنعته الطبيعة و يد الإنسان. وهنا نعترف أنّ قسمي العالم المنظور يتناسبان مع درجة الحقيقة، بحيث تكون الصورة بالنسبة إلى الأصل بمثابة موضوع الظنّ بالنسبة إلى موضوع المعرفة... ."[1] أما المعقولات فتنقسم إلى نوعين: معقولات رياضيّة تقع في مرتبة وسطى بين المحسوسات والمعقولات الخالصة لأنّها لا تستغني عن التجسّد في المكان والزمان، ولأنّ الحسّ لا يتدخّل في إدراكها؛ إذ ينطلق الذّهن في ذلك من التسليم بفروض ثمّ ينتقل منها إلى الاستدلال على نتائج مترتّبة عنها وهكذا تحصل معرفتها: " أما قسما العالم المعقول؛ ففي الأوّل منهما يستخدم الذّهن الأشياء الفعليّة التي كانت في القسم السابق أصولا، على أنّها صور، فيضطر الذهن إلى المضي في بحثه بادئا بمسلمات وسائرا في طريق لا يصعد به إلى مبدأ أوّل وإنّما يهبط به إلى نتيجة."[2] والنّوع الثاني من المعقولات هي المعقولات الخالصة، أرقى أنواع المعقولات وهي المثل التي يتمّ معرفتها دون اللّجوء إلى الحسّ والمحسوس وذلك بالصعود من النتائج إلى المقدّمات أي من الحقائق الرياضيّة إلى المثل: " وفي الجزء الثّاني يمضي الذّهن في الاتّجاه العكسي، من المسلمات إلى المبدأ المطلق، دون أن يستعين بالصور كما فعل من قبل، وإنّما يمضي في بحثه مستخدما المثل وحدها.(...) دون أن يستخدم أيّ موضوع محسوس وإنّما يقتصر على المثل، بحيث ينتقل من مثال إلى آخر وينتهي إلى المثل أيضا."[3]

ومن هنا يتّضح لنا أنّ تأثّر أفلاطون بالرياضيات ومنهجها العقلي الفرضي الاستنتاجي هو الذي مكّنه من وضع نظريّة المثل؛ فالرياضيات تعتمد على الاستدلال العقلي لأنّ الحقيقة الرياضيّة على الرغم من انطلاقها من التجربة الحسّية وانطباقها عليها، إلاّ أنّ الكشف عنها لا يعتمد على الحواس بل يقوم على صحّة الاستدلال واتّساق النتائج مع المقدمات، كما أنّها موضوعيّة تتميّز بالثبات فهي لا تختلف من فرد إلى آخر مثلما تختلف الخبرة الحسّية عند الأفراد باختلاف قدرتهم على

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السادس، (510).
[2] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السادس، (510).
[3] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السادس، (510 - 511).

الإدراك وظروفـه. بالإضـافة إلـى كـون الحقـائق الرياضـيّة سـابقة علـى كـلّ أمثلتهـا فـي الواقـع؛ فكلّ الأشكال الهندسيّة المحسوسـة مـثلا، لا تمثّـل إلاّ أمثلـة تقريبيّـة للحقـائق الرياضـيّة الكاملـة المعقولـة. ولـذلك فـي الأشـكال الهندسـيّة المحسوسـة مـثلا، لا تمثـل إلا أمثلـة تقريبيّـة للحقـائق الرياضـيّة الكاملـة المعقولـة. ولـذلك فـي دراسـة العلـم الرياضـي وفـي التمـرّس فـي تطبيـق منهجـه الاسـتدلالي، تـدريبا للعقـل علـى فعـل التجريـد أي الانتقـال مـن المحسـوس إلـى المعقـول ثـمّ مـن المعقـول إلـى فهم وإدراك التصـوّرات العقليّـة المجـرّدة تمامـا مـن المحسـوس دون الحاجـة إلـى اسـتخدام الحـواس، وذلـك بطريقـة صـحيحة وفـق مـنهج سـليم الخطـوات، وعلـى هـذا المـنهج سـارت الفلسـفة الأفلاطونيّـة. وهكـذا تتّضـح لنـا دلالـة العبـارة التـي كتبهـا أفلاطـون علـى بـاب أكاديميّتـه **"لا يـدخل علينـا مـن لـم يكـن رياضـيّا"**؛ لأنّ مـن لا يعـرف الرياضـيّات لا يسـتطيع دراسـة الفلسـفة ولا اكتشـاف الحقيقـة ولا إحـراز معرفـة صـحيحة فـي أيّ مجـال، لهـذا تعـدّ الموضـوعات الرياضـيّة أمثلـة ممتـازة لفهـم طبيعـة المثل الأفلاطونيّة وقد وظّفها أفلاطون نفسه لشرح مضمون نظريّته؛ ففي**"الرسـالة السـابعة"** ميّـز بـين أربـع درجات للمعرفة تحصل باجتماعها المعرفة الحقيقيّة التي تقود إلى حدس الوجود الحقيقي (موضـوع المعرفـة الحقيقيّة)، ولتقريب المعنى إلى ذهن القارئ استعمل مثـالا توضيحيّا أدرج فيه مفهومـا رياضـيّا هو الـدائرة: " مثـال يسـمح بتوضـيح مـا أقـول، ونسـتطيع الاسـتدلال وفـق هـذا النمـوذج بخصـوص كـلّ الأشـياء؛ الـدائرة هـي أوّلا شـيء ننطـق اسـمه...، وفـي المقـام الثـاني يـأتي تعريفهـا المكـوّن مـن أسـماء وكلمـات: " الشـكل الـذي يكـون مركـزه علـى بعـد متسـاو مـن أطرافهـا."، فـي المقـام الثالـث تـأتي الصـورة الحسّـية كنمـوذج مـادّي للـدائرة، فـي حـين أنّ الـدائرة فـي ذاتهـا موضـوع كـلّ هـذه الصـور لا تتـأثّر بـأيّ منهـا؛ لأنّهـا تختلـف عنهـا. فـي المقـام الرابـع يوجـد العلـم أي الفهـم والفكـرة الصّـحيحة التـي يمكـن تكوينهـا حـول هـذه الأشـياء. والحـدّان الأخيـران(العلـم والفكـرة) ينبغـي اعتبارهمـا ككـلّ واحـد، لا يمكـن تعيـين موضـعه في الكلمة ولا الصور المادّية، بل يوجد في النفس."[(1)] معنـى هذا أنّ فهم طبيعـة الـدائرة يمـرّ بأربعـة مراحـل هي: معرفة اسمها، ثمّ تحديد تعريفها، ثمّ مشاهدة صورتها الحسّية(مختلف تجسّداتها الجزئيّة المادّيّة)، لكن

[(1)] **أنظر:** Platon, **LettreVII**, trad. Emile Chambry, Garnier, Flammarion, paris1939, (342a).

النص باللغة الفرنسية:

" ...un exemple permettra de bien saisir ce que je dis là et l'on pourra raisonner sur ce modèle à propos de toute choses, le cercle est quelque chose que l'on énonce premièrement par son nom, ..., en second lien vient sa définition, composée de noms et verbes : " la figure dont le centre est par tout à égale distance des extrémités." En troisième lien vient la forme sensible comme modèle du cercle, cependant le cercle en soi, n'est affecté par rien de tout cela; car il est différent de ce qui le représente. En quatrième lien, il y a la science, la compréhension et l'idée juste qu'on peut se faire de ces objets, ces derniers termes doivent être considérés comme ensemble unique qu'on ne saurait localiser ni dans la parole ni dans les formes matérielles, mais qu'est situé dans l'âme."

لا أحد من هذه العناصر الثلاثة(الاسم، التعريف والنموذج المادّي) يبلغ حقيقة ماهيّة الدائرة؛ لأنّ مجالها جميعا هو الصيرورة لا الوجود الحقيقي. رغم ذلك، اجتماع هذه المستويات الثلاثة، غير الكافيّة بذاتها، هو ما يمكّننا من بلوغ الدرجتين الرابعة والخامسة أي الوصول إلى المعرفة العلميّة وإدراك موضوعها الحقيقي. من هنا نستنتج أنّ حصول المعرفة الحقيقيّة والكشف عن ماهيّة موضوعها الحقيقي(ماهيّة المثل) حصيلة الدرجات الثلاث مجتمعة وتجاوز لها في الوقت نفسه، لهذا تعتبر نظريّة المثل نظريّة في المعرفة وفي الوجود؛ فقد حاولت تفسير كيفيّة بلوغ المعرفة الصّحيحة وكيف أصبحت الأشياء على ما هي عليه في الواقع المادّي. من جهة أخرى؛ إذا حللنا مضمون المثال السابق من زاوية أخرى وجدنا فيه تحديدا للقيمة المعرفيّة للغة باعتبارها أولى وأدنى درجات المعرفة؛ فهي نقطة انطلاقها.

هكذا نختم محاولتنا هذه لتحديد طبيعة المثل الأفلاطونيّة، بخلاصة نستنتج فيها أنّ المثل حقائق ذهنيّة أرقى من موجودات العالم الفيزيائي، تشكّل نماذج الأشياء الماديّة؛ هذه الأخيرة صور ناقصة وضعيفة لها، تستمدّ وجودها وحقيقتها من محاكاتها لها وتشبّهها بها(مشاركتها فيها بتعبير أفلاطون)، هي مفاهيم موضوعيّة أي أفكار كليّة لا يتوقف وجودها وحقيقتها وواقعيّتها على أيّ عقل بل تستمد كلّ ذلك من ذاتها؛ فهي تتمتّع بوجود كامل واقعي وحقيقي في عالم مفارق مستقل، خاص بها وحدها هو **"عالم المثل"**، هي مبادئ الوجود لأنّ وجودها حاصل بذاتها ووجود الأشياء يتعيّن بمشاركتها فيها، وهي مبادئ المعرفة لأنّ النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما استطاعت تسمّية الأشياء ولا الحكم عليها. هي إذن المعايير الدائمة لكلّ شيء، وهي في الأخير جواب أفلاطون على السؤال الجوهري لفلسفته: **ما هي ـ وراء الظواهر واللاحقائق الخاصة بالأشياء ـ الحقيقة المطلقة التي تُفسّر كلّ الأشياء بردّها إليها ؟**

2 ـ خصائص المثال:

لأنّ المادّة هي علّة الكثرة والتغيّر جعل أفلاطون ـ كما قلنا ـ المثل صورا خالصة ثابتة صالحة لأن تكون موضوع العلم واليقين، ولأن تحفظ الوجود والحقيقة التي تفقدها أشياء العالم الحسّي مع كلّ تغيّر وبناءا عليه سنحاول هنا تبيان الخصائص التي نسبها أفلاطون لصوره الخالصة هذه.

أ ـ الكليّة والوحدة والتجريد:

الصفة الأولى التي تعرّف بها المثل الأفلاطونيّة هي أنّها كليّات، والكلي هو ما يقال على كثيرين مختلفين بالعدد، متّفقين في الماهيّة، وهذا ما نجده في محاورة **"الجمهوريّة"**: " لكلّ مجموعة من الأفراد يجمعهم اسم مشترك، مثال أو صورة مناظرة."[1]؛ فالمثل عند أفلاطون معقولات

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب العاشر، (596).

خالصة أي أنّها أفكار توجد في تجريد كلي وليست أشياء لأنّها غير ماديّة: " كلّ واحدة من هذه الصّور فكرة، ولا يمكن أن تتكوّن إلاّ في العقل."[1] ولأنّها كذلك فهي واحدة في ذاتها: " في هذه الحالة ستكون كلّ صورة واحدة."[2]؛ فكلّ مثال واحد في ذاته لا يمكن أن يتكثّر؛ إنّه الوحدة وسط التعدّد والكثرة الحسيّة: " لمّا كان الجميل عكس القبيح فهما اثنان، ومادامـا اثنين فكلّ منهما واحد. وهذا يصدق أيضا على العدل والظلم، وعلى الخير والشر، وعلى كلّ المثل. فكلّ منها لو نظر إليه في ذاته لكان واحدا، ولكنها تتبدّى في عدد كبير من التجمعات، فتمتزج بأفعال، وبأجسام ماديّة، وببعضها بعض، وهكذا يبدو كلّ منها كثيرا."[3] لكنّ مثل أفلاطون لا توجد في عقل ما سواء كان عقل الإنسان أو عقل الإله، والسبب في ذلك أنّها ليست أفكارا ذاتيّة بل أفكار موضوعيّة، لذلك وضعها في عالم لحالها مفارق مستقل؛ حتى لا يتوقف وجودها ولا حقيقتها على أيّ عقل، وذلك لدحض الذاتيّة والنسبيّة التي انتهى إليها السفسطائيّون وإثبات الموضوعيّة واليقين في المعرفة، والحقيقة المطلقة في الوجود.

ب ـ الثبات والأزليّة:

المثال الأفلاطوني فكرة مجرّدة كليّة وموضوعيّة، وذلك كاف لإثبات ثباته؛ فالمتغيّر هو المادّي فقط: " بل من الضروري بداهة، أنّ ما هو مفكر فيه هكذا على أنّه واحد ودائم الثبات في جميع الأشياء، هو صورة."[4] وبالتالي لا يمكن للمثال أن يتغيّر؛ الأشياء الجميلة مثلا تظهر وتفنى، لكنّ الجمال في ذاته واحد، مطلق لا يتغيّر: " مثال الجمال المطلق يظلّ دائما ثابتا وفي تطابق مع ذاته، [...] أما الكثرة من الأشياء الجميلة، والأصوات الجميلة، والألوان الجميلة وكلّ ما شابه ذلك، تعدّ من مظاهر الجمال، وهكذا نكون قد اهتدينا إلى أنّ الأفكار المختلفة التي لدى العامة عن الجمال وما شاكلها من الصفات تحلّق ـ إن جاز هذا التعبير ـ في الفراغ الواقع بين الوجود المطلق واللاوجود المطلق."[5] وصفة الثبات في المثال

(1) **أنظر:** Platon, **Parménide**, (130e-132d).
النص باللغة الفرنسية:
" ... chacune de ces formes n'est qu'une pensée et ne serait se former ailleurs que dans l'esprit."

(2) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (130e-132d).
النص باللغة الفرنسية:
" Dans ce cas chaque forme serait une."

(3) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السادس، (476).

(4) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (132d).
النص باللغة الفرنسية:
" Mais, il est évidemment nécessaire que, ce qui est ainsi pensé comme étant un et toujours le même en toutes choses, est une forme."

(5) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب الخامس، (479) بتصرف.

مطلقـة؛ فالمثـال دائـم الثبـات أي أنّـه غيـر فـان، بـل خالـد لا يفنـى أبـدا: " مـا يوجـد دائمـا ولا يولـد أبـدا، مـدرك بالعقـل المؤيّـد بالاسـتدلال لأنّـه دائـم الثبـات، أمـا مـا يصـير دائمـا ولا يوجـد أبـدا فهـو موضـوع الظنّ المصحوب بالإحساس غير المبرّرة، لأنّه يولد ويفنى، لكنّه لا يوجد أبدا في الحقيقة."[(1)]

جـ ـ المعقوليّة:

ميّـز أفلاطـون بـين نـوعين مـن الموجـودات، معقولـة ومحسوسـة قـال: " لقـد ميّزنـا بـين نـوعين مـن الموجـودات؛ الأولـى معقولـة ودائمـة الثبـات، افترضـنا أنّهـا النمـوذج، والثانيّـة خاضـعة للصـيرورة ومرئيّـة، وهـي نسـخة عـن هـذا النمـوذج."[(2)] والمثـال عنـده معقـول؛ بمعنـى أنّـه لا يـدرك إلاّ بالعقـل وحـده؛ فبمـا أنّ المثـل أفكـار كليّـة مجـرّدة فهـي ضـرورة لا تـدرك بالبصـر ولا بأيّـة حاسّـة أخـرى لكنّهـا معطـاة للفكـر وحـده حتـى يتأمّلهـا: " نقبـل وجـود العـادل فـي ذاتــه، وأيضـا الجميـل فـي ذاتـه والخيـر فـي ذاتـه... ونتحـدّث هنـا عـن كـلّ الأشـياء مـن هـذا النّـوع، مثـل الطـول، والصـحّة، والقـوّة، وبكلمـة واحـدة عـن ماهيّـة كـلّ الأشـياء الأخـرى بمعنـى مـا هـي فـي ذاتهـا. هـل بواسـطة الجسـد نلاحـظ مـا هـو حقيقـي فيهـا ؟ ... الوسـيلة الخالصـة لفعـل ذلـك هـي بحـث كـلّ شـيء، بقـدر الإمكـان، بـالفكر وحـده، دون أن يقبـل فـي تأمّلـه، لا البصـر ولا أيّـة حاسّـة أخـرى... لأنّ الجسـد يشـوّش الـنّفس ولا يسـمح لهـا ببلـوغ الحقيقـة والفهـم حينمـا تسـتعين بـه فـي عمليّاتهـا."[(3)] وبمـا أنّ المثـال هـو الكلـي المشـترك بـين فئـة مـن الأشـياء الجزئيّـة المتشـابهة، فـإنّ بلـوغ هـذا الكلـي هـو عمـل العقـل الاسـتقرائي، ومـن خلالـه وحـده تكـون معرفـة المثـل ممكنـة: "...هذه الأشياء(الكثرة من الأشياء الحسّية) نستطيع لمسها، ورؤيتها وإدراكها بالحواس الأخرى، في المقابل

[(1)] أنظر: Platon, **Timée**, (27b-c).

النص باللغة الفرنسية:

" Ce qui existe toujours sans avoir eu de naissance est appréhensible à la pensée aidée du raisonnement parce qu'il est toujours le même, tandis que ce qui devient toujours et n'est jamais est conjecture par l'opinion accompagnée de la sensation irraisonnée, parce qu'il naît et périt, mais n'existe jamais réellement."

[(2)] أنظر: Platon, **Ibid.**, (48b-49c).

النص باللغة الفرنسية:

" Nous avions distingué deux espèces d'êtres, l'une intelligible et toujours la même, était supposé être le modèle, la deuxième, soumise au devenir et visible, était la copie de ce modèle."

[(3)] أنظر: Platon, **Phédon**, (65c-66a).

النص باللغة الفرنسية:

" Nous admettons qu'il y a quelque chose de juste en soi, et aussi quelque chose de beau en soi et de bon en soi, ...Je parle ici de toutes les choses de ce genre, comme la grandeur, la santé, la force, en un mot de l'essence de toutes les autres choses, c'est-à-dire de ce qu'elles sont en elle-même, et ce au moyen du corps que l'on observe ce qu'il y a de vrai en elle ? ...Le moyen le plus pur de le faire est d'aborder chaque chose, autant que possible, avec la pensée seule, sans admettre dans sa réflexion ni la vue, ni quelque autre sens... parce que le corps trouble l'âme et ne lui permet pas d'arriver à la vérité et à l'intelligence quand elle l'associe à ses opérations."

تلك الدائمة الثبات لا نستطيع إدراكها بأيّة وسيلة أخرى غير الاستدلال العقلي، لكون الأشياء من هذا النّوع غير مرئيّة تستعصي على البصر."[1] وفي محاورة **"الجمهوريّة"** عاد أفلاطون إلى تأكيد هذه الخاصيّة لمثله: " لنضف إلى ذلك أنّ الأشياء الكثيرة ترى ولا تعقل، في حين أنّ المثل تعقل ولا ترى."[2]

د ـ الواقعيّة: الوجود الحقيقي خارج الزمان والمكان.

الواقعيّة Réalisme كلمة هامّة في تاريخ الفكر الإنساني و الفكر الفلسفي منه على الخصوص؛ وهي معروفة منذ عصر أفلاطون، وتشير إلى تيّارين متعارضين: الأوّل مثالي مناقض للنّزعة **الاسميّة Nominalisme**، حيث يؤمن بوجود كيانات مجرّدة مستقلة عنّا، لها عالمها الخاص مثل**"عالم المثل"** عند أفلاطون، وتعبّر عنه نظريّة الحدود العامة والمجرّدة أو الكليّات التي تذهب إلى أنّ الكليّات سابقة في وجودها على الأشياء.[3]

أثارت الكليّات، منذ أفلاطون، مشكلة وجودها: هل هو في العقل فقط أم في الواقع أيضا ؟ هذه المشكلة تثير عدّة مسائل أهمّها: مسألة التصوّر(طبيعة التصوّر ووظيفته)، مسألة الحقيقة (معيار الحقيقة)، ومسألة اللغة(علاقة الفكر باللغة وطبيعة العلاقة بين الدّلالات والمدلولات أي بين الأسماء والأشياء). وفي محاولته وضع حلّ لهذه المشكلة تبنى أفلاطون نزعة واقعيّة مفادها أنّ للكليّات وجودا في الواقع، وجودها أسبق من وجود الأشياء؛ إذ لا تفهم الجزئيّات إلاّ بالكلي الذي تندرج تحته. لكن ليس المقصود من هذا أنّها مثل الأشياء الجسمانيّة أو الموجودات الموجودة في الزّمان والمكان، وإلاّ كانت مثلها عرضيّة فانيّة.[4] وبما أنّ المثل الأفلاطونيّة كليّات فإنّ أهمّ خاصيّة للمثال تهمّنا في بحثنا هذا هي واقعيّته، أي وجوده وجودا حقيقيّا واقعيّا مستقلا عن الإنسان ومفارقا للأشياء في عالم يقع فوق العالم الحسّي هو **عالم المثل**: " نضع تحت اسم صور، حقائق قائمة بذاتها. [...] لكن حقائق عالمنا لا تؤثر في حقائق العالم العلوي، ولا هذه الأخيرة فينا. إنّها، وأكرّر ذلك، قائمة بذاتها، في علاقة مع ذاتها، وبالمثل حقائق عالمنا في علاقة مع ذاتها. [...] لكنّ الصّور ذاتها لا نملكها ومن المستحيل أن تكون ضمن عالمنا."[5]

(1) **أنظر:** Platon, **Phédon**, (78d-79d).

النص باللغة الفرنسية:

"... Ces choses (la multitude des choses sensibles), on peut les toucher les voir et les saisir par les autres sens; au contraire, celles qui sont toujours les mêmes on ne peut les saisir par aucun autre moyen que par un raisonnement de l'esprit, les choses de ce genre étant invisible et hors de la vue."

(2) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السادس، (507).

(3) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة 1979، ص 210.

(4) د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، ص ص266 ـ 267.

(5) **أنظر:** Platon, **Parménide**, (132d-134b).

النص باللغة الفرنسية: =

وأيضـا: " كـلّ المثـل هـي مـا هـي بعلاقاتهـا المشـتركة، تستمد وجودهـا مـن علاقاتهـا بعضـها بـبعض، ولـيس بعلاقاتهـا مـع نسـخها الموجـودة فـي عالمنـا."[1] ولهـذا وصـفت فلسـفة أفلاطـون أنّهـا واقعيّـة: " المثـال عنـد أفلاطـون لـيس موضـوعا مـن موضـوعات الفكـر، بـل هـو الحقيقـة ذاتهـا، يوجـد مسـتقلا عـن العقـل الـذي يعرفـه، مفارقـا للأشـياء الحسّـية... أسّسـت الفلسـفة الأفلاطونيّـة الحقيقـة علـى المثـال الـذي رأت فيـه حقيقـة مطلقـة، بحيـث علّقـت الوجـود عليـه وأخضـعته تمامـا لـه. وبالتـالي مؤكّـدة مفارقـة المثـال، تعـدّ الأفلاطونيّـة فـي الحقيقـة مـذهبا واقعيّـا. [...] والواقعيّة الأفلاطونيّة ليست واقعيّة ساذجة تحصر الحقيقة في الأشياء الحسّية بل هي واقعيّة المعقول."[2]

بالنسـبة لأفلاطـون، الأشـياء الحسّـية ليسـت حقـائق بـل ظـواهر، والحقيقـة تكمـن عنـده فـي المثـل. وبهـذا المعنـى تعـدّ فلسـفته مثاليّـة: " المثاليّـة التـي نجـدها عنـد أفلاطـون مثاليّـة موضـوعيّة مفادهـا أنّ الجزئيّـات الحسـيّة لـيس لهـا وجـود حقيقـي، وإنّمـا صـورها النوعيّـة هـي ذات الوجـود الحقيقـي؛ فصـورة الإنسـان هـي الحقيقـة بينمـا الجزئـي المحسـوس مـن بنـي البشـر لـيس لـه وجـود حقيقـي إلاّ بمشـاركته فـي صـورة النّـوع الإنسـاني."[3] لكـنّ القـول إنّ المحسـوس لـيس إلاّ مظهـرا لا يعنـي، فـي تصـوّر أفلاطـون، ردّه أو حصـره فـي معطـى مـن معطيـات الـوعي بحيـث لا يملـك أيّ وجـود خـارج العقـل: " المعرفـة تتعلّـق بـالوجود، والجهـل يجـب أن يلحـق بـاللاوجود، [...] أمّـا الظـنّ فهـو القـدرة علـى إدراك المظـاهر.[...] وأفضـل مـا نفعلـه بالنسـبة إلـى هـذه الأمـور هـو أن نضـعها بـين الوجـود واللاوجـود، ذلـك لأنّهـا لا يمكـن أن تكـون أكثـر غموضـا مـن اللاوجـود، وبالتـالي لا يمكـن أن تكـون أقـلّ وجـودا منـه، ولا يمكـن أن تكـون أكثـر وضـوحا مـن الوجـود وبالتـالي أكثـر وجـودا منـه."[4] كمـا أنّ القـول إنّ الحقيقـة تكمـن فـي المثـل لا يعنـي عنده أنّها موضوع من موضوعات الفكر: " الذي يقبل لكل شيء ماهيّة موجودة في ذاتها، يعترف أوّلا بأنّ لا

= " On pose à part, sous le, nom de formes, des réalités qui subsistent en soi. [...] mais les réalités de notre monde n'ont pas d'action sur celles de là-haut, ni celles-ci sur nous. C'est je le répète, c'est d'elles-mêmes que relèvent, à elles-mêmes qu'ont rapport ces réalités de là-haut, et celles de notre monde ont de même rapport à elles-mêmes.[...] mais les formes elles-mêmes, nous ne les possédons pas, et il n'est pas possible qu'elles soient parmi nous."
Platon, **Parménide**, (133c-134b).

[1] **أنظر:**
النص باللغة الفرنسية:
" Ainsi toutes les idées sont ce qu'elles sont par leurs relations mutuelles, tiennent leur être de leurs relations les unes avec les autres, mais non de leur relations à ce que sont chez nous leurs copies."

[2] **أنظر:** Joseph Moreau, **Réalisme et idéalisme chez Platon**, P.U.F, paris 1951, p.p (3-4).

[3] د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، ص 439.
[4] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب الخامس، (477 - 479).

واحدة من هذه الماهيّات توجد فينا."[1] بل المثال الأفلاطوني حقيقة مستقلة عن الفكر، مفارقة للأشياء وهنا تكمن واقعيّته، وهي واقعيّة مفارقة وليست محايثة؛ فالمثل عكس الأشياء الحسّية توجد خارج الزمان والمكان، والسبب أنّها ليست أشياء ماديّة بل أفكار كليّة مجرّدة، ولأنّها كذلك فهي ممتنعة عن الإدراك الحسّي، توجد خارج إطاري الزّمان والمكان، فلو كانت في مكان لأصبحت أشياء جزئيّة وكفّت عن كونها كليّة، ولو كانت داخل الزّمان لتغيّرت وهي بطبيعتها دائمة الثبات.

* براهين أفلاطون على وجود المثل:

تميّز أسلوب أفلاطون الفكري بنزعة منطقيّة رياضيّة؛ فقد تمسّك بضرورة دراسة الفيلسوف للرياضيّات، وطبّق منهج الاستدلال الرّياضي الفرضي الاستنتاجي في البناء الفكري المنهجي لفلسفته، واستخدم المنطق في منهجه الجدلي الذي استعمله للبرهنة على وجود عالم المثل، وقد شعر منذ البداية بصعوبة التفسير اللفظي لهذا الوجود المثالي الذي يجاوز نطاق التجربة الحسّية ولهذا لجأ إلى الأسطورة لكي يفسّر بها حقيقة هذا العالم المعقول وأبعاده المثاليّة لأنّ اللغة باعتبارها رموزا حسّية لا يمكن أن تصلح للتعبير عن عالم مثالي مغاير للعالم الحسّي في وجوده وطبيعته. لكن، على الرغم من توظيف أفلاطون للإشارات الرمزيّة لإيضاح مضمون تجربته؛ لم يبتعد الفكر الأفلاطوني عن حدود الأسلوب المنطقي والاستدلالات الرياضيّة. ومن هنا تظهر حقيقة مذهب أفلاطون؛ إذ لم يكن مذهبا وصفيّا ينشد تسجيل تجربة شخصيّة فحسب، بل حاول التدليل على صحّتها، وإقامة وجود العالم المعقول على أسس منطقيّة، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل: **ما هي الأسس المنطقيّة لنظريّة المثل الأفلاطونيّة ؟** بعبارة أدقّ: **ما هي البراهين التي استدلّ بها أفلاطون على واقعيّة مثله أي على وجود عالم المثل ؟**

ـ برهان التذكّر في المعرفة:

للبرهنة على وجود عالم المثل استخدم أفلاطون منهجه الجدلي، فقد بدأ بحثه في المثل ـ كما رأينا ـ ببيان الأساس الذي تقوم عليه نظريّة المثل، وهو ـ كما قلنا ـ ذو وجهين أو جانبين: معرفي وأنطولوجي؛ ينقسم الجانب المعرفي إلى قسمين: الظنّ الصادق والعلم الحقيقي؛ الأوّل خطوة وسط بين العلم والجهل، فموضوع العلم هو الوجود والجهل موضوعه اللاوجود وبينهما وجود ثالث هو الوجود المتغيّر وهو موضوع الظنّ. وهنا في

[1] أنظر: Platon, **Parménide**, (133c-134b).

النص باللغة الفرنسية:

" Celui qui admet pour chaque chose particulière une certaine essence existant en soi, avoue d'abord qu'aucune de ces essences n'existent en nous."

نقطة تقاطع هذا الوجود المتغيّر مع اللاوجود تظهر ضرورة وجود المثل؛ لأنّ الظنّ يتناول الوجود المتغيّر(الظاهر) والجهل يتناول اللاوجود، لذلك لابد من وجود موضوع للعلم يكون ثابتا غير متغيّر، أزليا غير فان وواحدا غير متعدّد وذلك هو وجود المثل أو الصور باعتبارها حقائق الأشياء الدائمة وعللها الأولى. وفي هذا كلّه يظهر أثر سقراط من حيث نظريّة المعرفة؛ إذ تقوم المعرفة عنده على أساس الماهيّات أي التصوّرات العقليّة الكليّة الثابتة: " عندها سيجد أفلاطون عند سقراط الإشارة التي كان يبحث عنها؛ فهذا الأخير كان ينشد الماهيّة أي علة الأشياء ومعناها الدائم والأساسي."[1] فلإمكان المعرفة لابد من وجود حقائق أخرى خارج الأشياء الحسّية وتلك هي المثل أو الصوّر؛ تستند عقلانيّة أفلاطون إلى حدس المفاهيم المعقولة؛ فالمذهب الأفلاطوني فلسفة لمفهوم المعقول والمثال، لكن ليس إلى درجة اعتبار اللفظين مترادفين؛ فالمثال ليس إلاّ الحقيقة الوجوديّة أساس المعقول، هذا الأخير يظهر في العقل عن طريق نوع من انعكاس المثال فيه؛ إذ تحصل المعقولات في العقل عن موجودات مجرّدة ضروريّة مثلها لأنّ المعرفة شبيهة بالمعروف حتما.

استعمل أفلاطون كلمة**"وجود"** للدّلالة على الحقيقة العميقة لكلّ شيء **" ماهيّة الشيء في ذاته"**، في مقابل التجليّات الحسّية الناقصة. ولذلك ينبغي تحليل هذه الكلمة تحليلا دقيقا إذا أردنا الكشف عن التصوّر الأفلاطوني للحقيقة. في محاورة **" فيدون"** حاول أفلاطون إظهار أنّ هذه الحقيقة العميقة لا تنكشف إلا للعقل وللعقل فقط وقد طابق بين الصورة المعقولة **"الماهيّة"** والموضوع الحقيقي للعقل: " والآن، يا سيمياس، ماذا سنقول عن هذا ؟ هل نقبل وجود شيء عادل في ذاته، أم لا ؟ ـ نعم، نقبل ـ وأيضا شيئا جميلا وخيّرا ؟ ـ بدون شك ـ هل رأيت سابقا شيئا من هذا النوع بعينيك ؟ ـ لا أبدا ـ حينئذ، هل أدركته بحاسّة أخرى من حواس جسدك ؟ وأتحدّث هنا عن كلّ الأشياء من هذا النوع: مثل الطول، الصحّة، القوّة، بكلمة واحدة عن ماهيّة كلّ الأشياء الأخرى، بمعنى ما هي في ذاتها ؟ هل بواسطة الجسم نلاحظ ما هو حقيقي فيها ؟ أم بالأحرى الذي يكون مهيّئا للتفكير في الشيء في ذاته، هو الذي سيقترب من معرفة الموجودات ؟ ـ بالتأكيد."[2] هذا النص يكفي لإثبات أنّ الحدس العقلي لـ**"الجميل في ذاته"**، و**"الخير في ذاته"** وغيرها

[1] **أنظر:** Karl Popper, **La société ouverte et ses ennemis**, Tome1, trad. Jacqueline Bernard et Philipe Monod, éditions du seuil, paris 1979, p.32.

[2] **أنظر:** Platon, **Phédon**, (65c-66a).

النص باللغة الفرنسية:

" Et maintenant, Simmias, que dirons-nous de ceci ?- admettons-nous qu'il y a quelque chose de juste en soi, ou qu'il y a rien ?-oui, nous l'admettons- et aussi quelque chose de beau et de bon ?

مــن الماهيّــات هــو مقدّمــة عقلانيّــة أفلاطــون ونظريّتــه فــي المثــل؛ بحيــث ظهــر فيــه مفهــوم المثــال**"ماهيّــة خالصــة"** معقولــة وموجــودة فــي ذاتهــا. كمــا طــابق كــذلك بــين حقيقــة الأشــياء باعتبارهــا صــورتها المعقولــة والوجــود الحقيقــي: " الماهيّــة ذاتهــا التــي نعرّفهــا فــي أســئلتنا وأجوبتنــا بــالوجود الحقيقــي، المســاوي فــي ذاتــه، الجميــل فــي ذاتــه، كــلّ شــيء فــي ذاتــه، بعبــارة أخــرى الوجــود الحقيقــي لا يقبــل أبــدا تغيّــرا، أيّــا كــان، أو كــلّ واحــدة مــن هــذه الحقــائق، لكونهــا متّســقة وموجــودة لــذاتها، دائمــة الثبــات وبالكيفيّــة نفســها، ولا تقبــل أبــدا فــي أيّ مكــان ولا بأيّــة كيفيّــة، أيّ تحــوّل."[1] هــذا الــنص بــدوره كــاف لإثبــات أنّ**"المثــل"** أو**"الماهيّــات"** تمثّــل حقــائق الأشــياء وتتمتّــع بوجــود حقيقــي دائــم الثبــات لا يقبــل فــي أيّ مكــان ولا بأيّــة كيفيّــة أيّ تغيّــر. وفــي برهــان التــذكّر نجــد عرضــا أكثــر وضــوحا، حيــث تحــدّث أفلاطــون بوضــوح عــن طبيعــة المعرفــة واســتنتج وجــود المثــل؛ نظريّــة التــذكّر كمــا عرضــها فــي محــاورة **" فيــدون"** تضــمّ قســمين: تقريــرا واســتنتاجا؛ تقريــرا لطبيعــة المعرفــة، هــذه الأخيــرة تملــك موضــوعين متمــايزين: الأشــياء الحسّــية المدركــة بواســطة الحــواس، والمفــاهيم العقليّــة التــي تعــرف بالتــذكّر، وثنائيّــة الموضــوع هــذه، جعلــت أفلاطــون يقسّــم المعرفــة إلــى درجــة التمييــز بــين علمــين مختلفــين: " إذا أبصــر، أو ســمع، أو أدرك إنســان شــيئا، فهــو لــم يكتســب معرفــة عــن هــذا الشــيء، بــل أيضــا فكّــر فــي شــيء آخــر لا يرجــع إلــى العلــم نفســه، بــل إلــى علــم مختلــف، ألا نملــك الحــقّ فــي القــول إنّــه تــذكّر الشــيء الــذي فكّــر فيــه ؟"[2] وأيضــا: "... بالنســبة لنــا، الــتعلم لــيس شــيئا آخــر غيــر تــذكّر، (...) برهــان واحــد كــاف، بل هو ساطع: إن سألنا الناس، بطرح جيّد للأسئلة، فهم يكتشفون بأنفسهم حقيقة كلّ شيء، وهو ما يعجزون

= - sans doute. - or as-tu déjà vu aucune chose de ce genre avec tes yeux ?- pas du tout. - Alors, les as-tu saisies par quelque autre sens de ton corps ? Et je parle ici de toutes les choses de ce genre, comme la grandeur, la santé, la force, en un mot de l'essence de toutes les autres choses. C'est-à-dire de ce qu'elles sont en elles-mêmes. Est ce au moyen du corps que l'on observe ce qu'il y a de vrai en elles ?ou plutôt celui qui sera préparé à penser la chose en elle-même, c'est celui-là qui s'approchera de la connaissance des êtres."
Platon, **Phédon**, (78d-79b).

[1] **أنظر:**

النص باللغة الفرنسية:

" L'essence elle-même, que dans nos demandes et nos réponses nous définissons par l'être véritable, est toujours la même et de la même façon l'égal en soi, le beau en soi, chaque chose en soi, autrement dit l'être réel, n'admet jamais un changement, quel qu'il soit, ou chacune de ces réalités, étant uniforme et existant pour elle-même, est toujours la même et de la même façon et n'admet jamais nulle part en aucune façon altération."
Platon, **Ibid.**, (73b-e).

[2] **أنظر:**

النص باللغة الفرنسية:

"... Si un homme a vu, entendu ou perçu quelque chose, non seulement a pris connaissance de cette chose, mais encore a songé à une autre qui ne relève pas de la même science, mais d'une science différente, est-ce que nous n'avons pas le droit de dire qu'il s'est ressouvenu de la chose à la quelle il a songé."

عـن فعلـه لـو لـم يملكـوا فـي ذاتهـم العلـم(...) لتـذكر شـيء ينبغـي معرفتـه قـبلا... عنـدما تأتينـا المعرفـة بهـذه الطريقـة، فهـي تـذكر."[1] هـذه النظـرة إلـى المعرفـة علـى أنّهـا تـذكر تبعـث ثقـة فـي الـنفس وتـدفعها إلـى الاجتهـاد فـي البحـث عنهـا: " إذن، إذا كانـت حقيقـة الوجـود توجـد دائمـا فـي نفسـنا، كيـف لا تكـون هـذه الـنفس خالـدة ؟ وبالتـالي تجـاه مـا تجهلـه حاليّـا، والـذي لا يمكـن أن يكـون غيـر شـيء لا تتـذكره، ألا ينبغـي عليـك أن تبحـث عنـه بثقـة وتتـذكر ؟"[2] لكـنّ موضـوع التـذكر كموضـوع الإدراك الحسّـي، كلاهمـا موضـوع للتجربـة الحسّـية؛ برؤيتنـا معطفـا أو قيثـارة نتـذكر صـاحبهما: "... عنـد رؤيـة قيثـارة، معطـف أو شـيء آخـر ... فـي الوقـت نفسـه الـذي يتعرّفـون فيـه علـى القيثـارة، تحضـر فـي أذهـانهم صـورة صـاحبها، وهـذا تـذكر."[3] وبرؤيتنـا أشـياء متسـاوية نـدرك**"المسـاواة فـي ذاتهـا"**: "... ألـيس برؤيـة قطـع خشـب، حجـارة، وأشـياء أخـرى متسـاوية، ألـيس انطلاقـا مـن هـذه الأشـياء فكّرنـا فـي هـذه المسـاواة فـي ذاتهـا، التـي تختلـف عنهـا."[4] وهـذا مـا يثبـت أنّـه فـي حالـة الإدراك الحسّـي، نجـد أنفسـنا أمـام حالـة تـذكر للمعقـول: " لكـن عندئـذ، يجـب أن يأتينـا من الحواس، مفهوم أنّ كلّ هذه المساويات الحسّية، تتطلع إلى هذه المساواة في ذاتها لكن دون نجاح تام."[5]

[1] **أنظر:** Platon, **Phédon**, (72-73b).
النص باللغة الفرنسية:
"... Pour nous, apprendre n'est pas autre chose que se ressouvenir, (...) une seule preuve suffit, mais éclatante : c'est que si l'on interroge les hommes, en posant bien les questions, ils découvrent d'eux-mêmes la vérité sur chaque chose, ce qu'ils seraient incapable de faire, s'ils n'avaient en eux-mêmes la science (...) pour se souvenir de quelque chose, il faut l'avoir su auparavant ...lorsque la connaissance nous vient de cette façon-ci, c'est une réminiscence."

[2] **أنظر:** Platon, **Ménon**, (86b).
النص باللغة الفرنسية:
" Donc, si toujours la vérité existe en notre âme comment cette âme ne serait-elle pas immortelle? Et par conséquent à l'égard de ce que tu te trouves présentement ne pas savoir – qui ne peut être que quelque chose dont tu ne te souviens pas- ne te faut-il pas avec confiance entreprendre de le chercher et de te ressouvenir?"

[3] **أنظر:** Platon, **Phédon**, (73e).
النص باللغة الفرنسية:
" ... à la vue d'une lyre, d'un manteau ou de quelque autre chose..., en même temps qu'ils reconnaissent la lyre, ils reçoivent dans leurs esprit l'image de celui à qui cette lyre appartient. Et cela, c'est une réminiscence."

[4] **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (74c).
النص باللغة الفرنسية:
" ...n'est-ce pas en voyant des morceaux de bois, des pierres et certaines autres choses égales. N'est-ce pas d'après ces choses sues nous avons pensés à cette égalité, qui diffère d'elles."

[5] **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (75b).
النص باللغة الفرنسية:
" Mais alors, c'est des sens que doit nous venir la notion que toutes les égalités, sensibles tendent à cette égalité en soi, mais sans y réussir entièrement."

ولهذا ينبغي الاعتراف أنّه إذا كان الإدراك وموضوعه محسوسين، فإنّ التذكّر عقلي وموضوعه معقول. هذه التجربة المضاعفة للمعرفة الإنسانيّة: إدراك المحسوس من جهة، وتذكّر المعقول من جهة أخرى هي نقطة انطلاق أفلاطون لاستنتاج وجود"**المثل**" باعتبارها الحقيقة الأنطولوجيّة الأولى في ذاتها التي تنعكس داخل هذه التجربة؛ هذه المطابقة بين المفهوم والعقل جعلت أفلاطون يقول إنّ مفاهيم"**المساواة**"، و"**الخير**"، و"**الجمال**" وكلّ المفاهيم من النوع نفسه فطريّة في النفس، بمعنى أنّ النفس عرفتها في حياة سابقة عن حياتها الحسّية داخل الجسد، وهذا ما يثبت الوجود القبلي المفارق للنفس وللمثل، هذا الأخير يلعب دورا أساسيّا في برهان التذكّر؛ ضرورة إنّ مشاهدة سابقة للصّور تتضمّن الوجود السابق للنّفس: " إنّه برهان جديد ينبغي حتما أن نكون قد تعلمنا في زمن سابق ما نتذكّره حاليّا، وهذا يكون مستحيلا لو لم تكن نفسنا موجودة قبل الاتّحاد بصورتنا البشريّة، من هنا هل نستطيع استنتاج أنّ النّفس غير فانيّة ؟"[1] فإذا: "... كانت هذه الأشياء: الجميل، الخير، وكلّ الماهيّات من هذه الطبيعة موجودة حقيقة، إذا كنا نردّ كلّ ما يأتي من الحواس إلى هذه الأشياء التي ظهر لنا أنّها موجودة قبلنا ونملكها ملكا خاصا، والتي مقارنة بها، ينبغي ضرورة، أنّه مثلما هي موجودة، فإنّ نفسنا أيضا موجودة وبكيفيّة سابقة عن ولادتنا، ولو كانت غير موجودة يفقد استدلالنا كلّ جدوى."[2] والوحدة في الطبيعة بين الصّور والنّفس تثبت خلود هذه الأخيرة: " بكلّ ضرورة، فإنّ النّفس أكثر ملائمة من الجسد للنّوع غير المرئي، (...) حينما تبحث شيئا وحدها وبذاتها، تتّجه هنالك نحو الأشياء الخالصة، الخالدة، غير الفانيّة، الثابتة، وبما أنّها تشبهها، تظلّ دائما معها... وفي علاقة مع هذه الأشياء، تبقى دائمة الثبات نتيجة اتّصالها بها، وهذه الحالة للنّفس هي ما نسمّيه فكرا."[3] بالتالي لا يمكن أن يحمل البرهان

(1) أنظر: Platon, **Phédon**, (73b).

النص باللغة الفرنسية:

" ...c'est une nouvelle preuve que nous devons forcément avoir appris dans un temps antérieur ce que nous nous rappelons à présent. Et cela serait impossible si notre âme n'avait pas existé quelque part avant de s'unir à notre forme humaine. De la peut-on conclure que l'âme est immortelle ?"

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (76c-77b).

النص باللغة الفرنسية:

" ...si ces choses : le beau, le bien et toute les essences de cette nature existent réellement, si nous rapportons tout ce qui vient des sens à ces choses qui nous ont paru exister avant nous et nous appartenir en propre. Et si nous le comparons à elles, il faut nécessairement que, comme elles existent, notre âme existe aussi et antérieurement à notre naissance; si elles n'existent pas, notre raisonnement tombe à plat."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (79b-80a).

النص باللغة الفرنسية: =

أيّ معنى إن لم تكن الصّور أي المثل موجودة بصفة واقعيّة مفارقة؛ للبرهان على خلود النّفس كان على أفلاطون إثبات أنّها وجدت قبل حلولها في الجسد، ولبلوغ هذا الهدف وضع مبدأين انطلق منهما: المثل موجودة والنّفس في اتّصال معها، تعرفها وتملكها بصفة فطريّة ومن هنا استنتج أنّ النفس لكي تعرف(تتذكّر) وتملك حقائق موجودة ينبغي أن تكون هي ذاتها موجودة وجودا واقعيّا قبليّا أي قبل حلولها داخل الجسد، وهذا ما يؤكّد الوجود القبلي(قبل الحلول داخل الجسد) المفارق للنّفس والوجود القبلي المفارق أيضا للمثل وهو ما يثبت ضرورة وجود المثل وجودا واقعيّا مفارقا. وهكذا طابق أفلاطون مطابقة ضرورة بين وجود المثل ووجود النّفس: " أليس الأمر هكذا؛ أليست ضرورة متساوية بين وجود هذه الأشياء(المثل أو الصّور) ووجود نفوسنا قبلنا وأنّه، لو لم تكن الأولى موجودة، فإنّ الثانيّة لا توجد أيضا ؟ - إنّها حقا الضرورة نفسها وبرهانك لجأ بقوّة إلى التقارب الموجود بين وجود النفس قبل ولادتنا والماهيّة التي تتحدّث عنها. لأنّه، لا أرى شيئا أكثر وضوحا من هذا، أنّ الجميل، والخير، وكلّ الأشياء الأخرى من الطبيعة نفسها التي تحدّثت عنها منذ قليل، موجودة وجودا حقيقيّا واقعيّا بقدر الإمكان."[1] ومن هنا، وانطلاقا من فعل التذكّر استنتج أفلاطون وجود المثل باعتبارها أصلا انطولوجيّا للتذكر.

- برهان العليّة في الوجود:

مثلما أنّ المثل مصدر المعرفة وعلّة لها، هي أيضا مصدر وجود الأشياء، علّته وغاية له أيضا، هي مبادئ الوجود والمعرفة والمعايير الدائمة للحقيقة، فإذا كانت المعرفة تنقسم عند أفلاطون إلى قسمين: ظنّ صادق وعلم حقيقي؛ فإنّ الوجود عنده ينقسم بدوره إلى نوعين: وجود محسوس وآخر معقول: " فلنتصوّر الوجود قسمان غير متساويان يمثلان: المجال المنظور والمجال المعقول."[2]؛

= " De toute nécessité, l'âme est plus conforme que le corps à l'espèce invisible, (...) Lorsqu'elle examine quelque chose seule et par elle-même, elle se porte là-bas vers les choses purs, éternelles, immortelles, immuables, et comme elle est apparentée avec elles, elle se tient toujours avec elles, ... et, en relation avec ces choses, elle reste toujours immuablement la même, à cause de son contact avec elles et cet état de l'âme est ce qu'on appelle pensée."

Platon, **Phédon**, (77b).

[1] **أنظر:**
النص باللغة الفرنسية:

" N'en est-il pas ainsi, et n'est-ce pas une égale nécessite et que ces choses existent et que nos âmes aient existe avant nous et que, si celles-là n'existent pas, celles- ci n'existent pas non plus? - c'est vraiment la même nécessité et ton argumentation a recours fort à propos à l'étroite liaison qu'il y a entre l'existence de l'âme avant notre naissance et l'essence dont tu parles. Car, je ne vois rien de plus claire que ceci; c'est que le beau, le bien et toutes les autres choses de même nature dont tu parlais tout à l'heure existent d'une existence aussi réelle que possible."

[2] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السادس، (510).

يتميّز الأوّل بالصيرورة؛ فهو حادث في حركة وتغيّر دائمين: يولد ويفنى ولا يوجد حقيقة وجودا ثابتا دائما، أما الثاني فهو ثابت دائم الثبات، أزلي، لا يولد ولا يفنى، مفارق مستقل، يوجد بذاته ولا يتوقف على أيّ شيء سوى ذاته، مدرك بالعقل فقط وغير قابل للإدراك الحسّي: " ينبغي الاعتراف أنّه توجد أوّلا الصورة الثابتة، التي لا تولد ولا تفنى، لا تستقبل في ذاتها أيّ شيء غريب عنها، وهي ذاتها لا تندرج ضمن شيء آخر، غير مرئيّة، وغير قابلة للإدراك الحسّي، والتي يتأمّلها الفكر وحده؛ وأنّه يوجد نوع ثاني، يملك الاسم نفسه ويشبهها، لكنّه يدرك بالحواس, حادث، دائم الحركة، يحدث في مكان محدّد ليغادره فيما بعد ويفنى وهو مدرك بالظنّ المصحوب بالإحساس."[1]

إلى جانب ذلك، أكّد أفلاطون ضرورة اعتبار العلّية في الوجود: " لا شيء يجعل الشيء جميلا سوى حصول الجمال في ذاته فيه، أو اتّصال هذا الأخير به أيّا كانت وسيلة وكيفيّة هذه العلاقة... بالجميل تصبح الأشياء الجميلة جميلة، بالمثل بالكبر، الأشياء الكبيرة كبيرة، بالصغر الأشياء الصغيرة والأقلّ صغرا هي صغيرة أو أقلّ صغرا... ."[2] هذه العليّة تقود وتستتبع حتما نوعا من الغائيّة: " ينبغي إذن أن نكون قد عرفنا المساواة في زمن سابق عن قولنا، عند مشاهدة الأشياء المتساوية للمرة الأولى: " هذه الأشياء تتطلّع لأن تكون مثل المساواة، لكنّها ليست كذلك إلا بدرجة ناقصة وضعيفة."."[3] أو لنأخذ مثال الجمال الذي استعمله أفلاطون في محاورة **"المأدبة"**: "... جمال من طبيعة رائعة؛ هذا الأخير ذاته، غاية كلّ الجمالات الحسّية؛ الجمال الموجود في الأفعال والقوانين، في الأجسام الجميلة وفي العلوم الجميلة، جمال يوجد في ذاته

[1] **أنظر:** Platon, **Timée**, (51c-52c).
النص باللغة الفرنسية:
" Il faut reconnaître qu'il y a d'abord; la forme immuable qui n'est pas née et qui ne périra pas, qui ne reçoit en elle rien d'étranger et qui n'entre pas elle-même dans quelque autre chose, qui est invisible et insaisissable à tous les sens, et qu'il appartient à la pensée seul de contempler. Et qu'il y a une seconde espèce, qui a le même nom que la première et qui lui ressemble, mais qui tombe sous les sens, qui est engendrée, toujours en mouvement, qui naît dans un lieu déterminé pour le quitter en suite et périr, et qui est saisissable par l'opinion jointe à la sensation."

[2] **أنظر:** Platon, **Phédon**, (100c-101b).
النص باللغة الفرنسية:
" Rien ne fait belle une chose que la présence en elle du beau en-soi, ou bien une communication de celui-ci quels que soient le moyen et le mode de cette relation ... .c'est par le beau que toutes les choses belles deviennent belles, c'est de même par la grandeur que sont grandes les choses grandes, par la petitesse que sont petites ou plus petites, les choses petites et plus petites."

[3] **أنظر:** Platon, **Ibid**., (74c-75b).
النص باللغة الفرنسية:
"... il faut donc, que nous ayons eu connaissance de légalité avant le temps ou, voyant pour la première fois les choses égales, nous nous sommes dit : " toutes ces choses tendent à être telles que l'égalité, mais ne le sont qu'imparfaitement."."

وبذاتــه، بسـيط وخالــد، لا يعـرف الحــدوث ولا الفنــاء، لا يعــاني الزيــادة ولا النقصــان، جمــال لــيس جميلا فـي زمـن، قبيحـا فـي زمـن آخـر...، جمـال مطلـق."[1] مـن الواضـح هنـا، أنّ هنـاك مبدأ غائيّـا، فالتفسـير الحقيقـي للجمــال يكمـن فـي غايتــه: الجمــال فــي ذاتــه، الخالــد، الثابــت، الكامـل والمطلـق. والأمـر نفسـه فـي جميـع الأشـياء الحسّـية الأخـرى، بحيـث أنّ البدايـة الحقيقيّـة هـي النهايـة والنهايـة أو الغايـة يجـب أن تكـون فـي البدايـة بالإمكـان وعلـى نحـو مثـالي كامـل، وكـلّ شـيء يفسـر بغايتـه لا بدايتـه، ومـن ثمّـة لا تُفسّـر الأشـياء بالعلـل الآليّـة بـل بالعلـل الغائيّـة: " أصـبح المثـال الأفلاطـوني يقـوم بوظيفـة العلّـة الغائيّـة المفسّـرة للوجـود الطبيعـي، وبهـذه العلّيـة المثاليّـة أدخـل أفلاطـون التفسـير الميتـافيزيقي الــذي لا يكتفــي بالبحــث التجريبــي فــي العلــل بــل يفتــرض أنّهــا توجــد فــي مسـتوى يعلـو علــى التجربــة وعلــى المعلــولات."[2] وعــن هــذا الطريــق أثبــت أفلاطــون ضـرورة وجـود المثـل باعتبارهـا مصـدر وجـود الأشـياء، علّـة وغايـة لـه، هـي مبـادئ الوجـود والمعرفـة، والمعــايير الدائمــة للحقيقــة: " إنّ مــا يضــفي الحقيقــة علــى موضــوعات المعرفــة، ومــا يضــفي ملكة المعرفة على العارف هو مثال الخير، فهو علّة العلم والحقيقة."[3]

مــن الناحيّــة الأنطولوجيّــة، حــاول أفلاطــون تحديــد ماهيّــة الوجــود الحقيقــي وخصائصــه: مــا طبيعتــه ؟ هــل هــو مــادّي خــالص ؟ أم عقلــي محــض ؟ أم أنّــه تركيــب بــين المــادّة والعقــل ؟ هـل الوجـود يسـتبعد اللاوجـود تمامـا كمـا قـال بارمنيـدس وأتباعـه ؟ هـل هـو سـاكن أم متحـرّك ؟ واحد مجرّد لا كثرة فيه على الإطلاق أم أنّه متعدّد ؟

لا يمكـن إنكـار المكانـة المميّـزة التـي منحهـا أفلاطـون للوجـود خاصـة فـي محاوراتـه **الميتافيزيقيّـة**، حيـث انطلـق مـن حقيقـة أنّ الوجـود صـفة عامـة تجمـع الأشـياء كلهـا، لأنّ كـلّ الأشـياء مهمـا اختلفـت فهي على الأقلّ تتّحد في صفة هي الوجود: " الوجود هو الأكثر اشتراكا بين كلّ الأشياء."[4] ثمّ حمل على القائلين بالوحدة المطلقة(بارمنيدس وأتباعه)، لأنّها ـ حسب رأيه ـ لا يمكن أن تفسّر الوجود الحقيقي؛ فالقول بها يعني نفي إمكانيّة إصدار الأحكام لأنّ كلّ حكم يقتضي وجود أمرين: صفة وموضوع، وبالتالي نفي

(1) **أنظر:** Platon, **Banquet**, trad. Emile Chambry, Garnier, Flammarion, Paris1939, (211b-212b).
النص باللغة الفرنسية:
" ...une beauté d'une nature, merveilleuse, celle-là même, qui est le but de toutes les beautés sensibles; la beauté qui est dans les actions et dans les lois, dans les beaux corps et dans les belles sciences; beauté, qui existe en elle-même et par elle-même, simple et éternelle, qui ne connaît ni la naissance ni la mort, qui ne souffre ni accroissement ni diminution, beauté qui n'est point belle en un temps, l'aide en un autre, ..., beauté absolue."

(2) د. أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، ص167.

(3) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السادس، 509.

(4) **أنظر:** Platon, **Théétète**, (185d-186b).
النص باللغة الفرنسية:
" L'être est le plus commun à toutes choses."

إمكانيّة المعرفة أو العلم لأنّ هذا الأخير يقوم على الحكم أو الحمل أي إسناد محمولات إلى موضوعات؛ إنّ تمسّك التيار المنطقي الذي وجد في عصره، والمستمد من ميتافيزيقا بارمنيدس، بأنّ الوحدة لا يمكن أن يضاف إليها غير الوحدة، أو أنّ الوجود لا يمكن أن يحمل عليه غير الوجود يقود حتما إلى إلغاء إمكانيّة العلم؛ لذلك كانت أهمّ مشكلة كان على أفلاطون مواجهتها هي مشكلة إثبات إمكانيّة الحكم لضمان إمكانيّة العلم، ثمّ إثبات إمكانيّة وجود أحكام خاطئة لتفنيد نسبة المعرفة إلى الذات العارفة عند السفسطائيّين والتي قادتهم إلى إقرار استحالة الخطأ؛ ما دام كلّ ما يبدو للإنسان صحيح بالنسبة إليه، ولا توجد حقيقة واحدة موضوعيّة يمكن الاتّفاق عليها.

بحث أفلاطون فكرة الواحد والموجود بحثا عميقا، أوّلا في محاورة " **بارمنيدس**"، حيث عالج معالجة جدليّة دقيقة، في الجزء الثاني من هذه المحاورة، مسألة الواحد موجود والواحد لا موجود واستخلص من كلّ قضيّة من القضيّتين نتائج متناقضة ممّا يؤدّي إلى بطلان القضيّتين معا: "... أبدأ، بفرضيّة بشأن الواحد بالذات، أفترض بأنّه موجود، ثمّ بأنّه غير موجود وأفحص ما ينبغي أن ينتج ؟ [...] لنقل ذلك إذن ولنضف أنّه، حسب ما يظهر سواء كان الواحد موجودا أو غير موجود، هو والأشياء الأخرى بالنسبة إلى ذاتهم، وبعضهم بالنسبة إلى البعض الآخر، هم قطعا كلّ وهم ليسوا كذلك، يبدون كلا ولا يبدون كذلك."[1] وقد أكّد على أنّ هذا التناقض لا يمكن رفعه إلاّ عن طريق نظريّة **المثل** أي افتراض وجود مثال واحد ثابت لكلّ فئة من الأشياء الحسّية المتشابهة، وهنا تظهر ضرورة وجود المثل كضرورة منطقيّة ملحّة: " لو كان الواحد غير موجود والأشياء الأخرى المغايرة له موجودة، الأشياء الأخرى حينئذ لن تكون واحدة، ولا متعدّدة أيضا؛ لأنّها لو كانت كثرة، يكون الواحد موجودا فيها، ولو كانت لا واحدة منها وحدة جميعها لن تكون، وبالتالي لن تكون أيضا كثرة... لو كان إذن الواحد غير موجود، لا واحد من الأشياء الأخرى مدركة لا كوحدة ولا ككثرة؛ لأنّه دون الوحدة، من المستحيل تصوّر الكثرة. ...

(1) أنظر: Platon, **Parménide**, (137b-166c).

النص باللغة الفرنسية:

" ... Je commence par une hypothèse à propos de l'un en soi, je suppose qu'il existe, puis qu'il n'existe pas, et que j'examine ce qui en doit résulter ? [...] disons-le donc et ajoutons que, à ce qu'il semble, soit que l'un existe, soit qu'il n'existe pas, lui et les autres choses, relativement à eux-mêmes et les uns aux autres, sont absolument tout et ne le sont pas, paraissent tout et ne le paraissent pas."

لو كان إذن الواحد غير موجود؛ الأشياء الأخرى لن تكون ولن تدرك، لا كوحدة ولا ككثرة."[1]

لكنّ أفلاطون لم يبيّن في هذه المحاورة كيف تستطيع نظريّة المثل إزالة هذا التناقض، بل حاول ذلك في محاورة **"السّفسطائي"** أين حاول إظهار خطأ القول بالوحدة المطلقة؛ هذا الرأي غير صحيح - حسب رأيه - لأنّه يقوم على فكرة أنّ اللاوجود مستحيل غير معقول، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود غير الوجود. ردّا على هذا القول، أكّد أفلاطون أنّ اللاوجود موجود ليس بمعنى اللاوجود المطلق بل بمعنى السلب والنفي، هو وجود منظورا إليه من ناحيّة أخرى، لكن قبل محاولته إثبات وجود اللاوجود وضع تعريفا للوجود: " من يملك، بالطبيعة، قدرة على التأثير في أيّ شيء، أو التأثر بفعل أيّا كانت درجة ضعفه وحتّى لمرة واحدة، كلّ ذلك موجود حقيقة، لأنّني أضع كتعريف يعرّف الموجودات؛ أنّها ليست شيئا آخر غير قدرة."[2] ثمّ انتقل إلى التدليل على وجود اللاوجود: " لأنّه في جميع الأجناس، طبيعة الموجود بردّ كلّ واحد آخر مغاير له، نصنع لا وجودا، بحيث أنّه من وجهة النّظر هذه نستطيع القول، بصدق إنّ الموجودات جميعا لا موجودات، وفي المقابل لأنّها تشارك في الوجود؛ إنّها موجودات وتملك وجودا."[3] وهكذا: " اللاوجود ليس أقلّ وجودا من الوجود ذاته، لأنّه لا يعبّر عن نقيض الوجود بل فقط عن أمر آخر

[1] أنظر: Platon, **Parménide**, (165e-166c).
النص باللغة الفرنسية:
" ... si l'un n'est pas et que les autres choses que l'un soit, les autres choses alors ne seront point unes. Ni plusieurs non plus, car si elles étaient plusieurs l'un aussi serait en elles, et si aucune d'elles n'est une, toutes ne seront rien et par conséquent il n'y aura pas non plus de pluralité. ... si donc l'un n'est pas, aucune des autres choses n'est conçue ni comme un, ni comme plusieurs, car sans l'un, il est impossible de concevoir la pluralité. ... si donc l'un n'est pas les autres choses ni ne sont ni ne sont conçues, ni comme unité ni comme pluralité."

[2] أنظر: Platon, **Sophiste**, (247d - e).
النص باللغة الفرنسية:
" Ce qui a, par nature, une certaine puissance, d'agir sur quoi que ce soit, on bien subir une action aussi minime qu'elle soit, si l'égerment que ce soit et même une seule fois, tout cela et véritablement. Car, je pose une définition qui définit les êtres. Comme n'étant rien d'autre que puissance."

[3] أنظر: Platon, **Ibid.**, (258b).
النص باللغة الفرنسية:
" ... car, dans tous les genres, la nature de l'être en rendent chacun autre que l'être, on fait un non être, en sorte qu'à ce point de vue, nous pouvons dire avec justesse, qu'ils sont tous des non êtres. Et par contre, parce qu'ils participent de l'être qu'ils sont et ont de l'être."

غير الوجود."[1] وبهذا استطاع أفلاطون تقديم نظريّة بيّن فيها أنّ الوجود ليس واحدا ثابتا بل هو كثرة في حركة وتفاعل، حيث انتهى إلى القول إنّ المثل متعدّدة، تفترض علاقات بينها، فهي ليست منعزلة يستحيل وجود علاقة بينها، بل لابد، لكي يكون العلم ممكنا، أنّ يتصل بعضها ببعض: " ... اتّفقنا الآن، أنّه ضمن الصّور، بعضها قابل للاتّصال المتبادل، والأخرى لا، لأنّ بعضها يقبله مع عدد قليل، أخرى مع الكثير، وأنّ أخرى، عبر كلّ الصّور، لا تجد ما يمنعها من الدخول في اتّصال مع الجميع."[2] هكذا انتهت محاورة **"السفسطائي"** إلى إثبات أنّه: إذا كانت المثل تفترض علاقات فيما بينها فلأنّ وحدتها ليست مطلقة؛ فكلّ مثال وجود ولا وجود في آن واحد، بوصفه ذاته هو وجود وبوصفه غير الأجناس الأخرى هو لا وجود (الآخر). ومن هنا يتّضح أنّ الحمل ممكن، وكلّ ما هو مطلوب فيه ألاّ تتناقض الصّفة المحمولة تناقضا ذاتيّا مع الموضوع (أي ألاّ يناقض المثال ذاته)؛ وبهذا المعنى يقبل الوجود صفات غير ذاته، أو هو كثرة تتضمّن الوحدة وليس كثرة مطلقة ولا وحدة مطلقة وإلا لما أمكن العلم والحمل، ومن الطبيعي أن يقول أفلاطون بالكثرة إذا ما نظرنا إلى المصدر الذي صدرت عنه نظريّة المثل عنده؛ هذا المصدر هو سقراط الذي جعل من الكلي ماهيّة؛ لكلّ الأشياء المتشابهة ماهيّة واحدة مشتركة بينها جميعا، فالماهيّة عنده هي المشترك بين فئة من الأشياء المتشابهة.

مسألة الكثرة هذه لا تخصّ - عند أفلاطون - الوجود الحسّي فقط بل وجود المثل أيضا، فالمثل عنده ليست وحدة، بل كلّ مثال مستقل عن الآخر لأنّه مثال لشيء معيّن متمايز عن بقيّة الأشياء. وبالتالي مادام أفلاطون نجح في إثبات اللاوجود فقد نجح في تفسير الأحكام الخاطئة؛ فبما أنّ اللاوجود موجود فإنّ مسألة تفسير واثبات إمكانيّة وجود الأحكام الخاطئة ممكنة؛ فما دام اللاوجود موجود من الممكن الحديث عنه، والحديث عمّا هو موجود باعتباره غير موجود أو عن ما هو غير موجود باعتباره

[1] أنظر: Platon, **Sophiste**, (258b).

النص باللغة الفرنسية:

" Ainsi le non-être n'est pas moins être que l'être lui-même, car ce n'est pas le contraire de l'être qu'il exprime, c'est seulement autre chose que l'être."

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (254b -c).

النص باللغة الفرنسية:

" ... nous en sommes maintenant d'accord que, parmi les formes, les unes se prêtent à une communauté mutuelle, et les autres non, que certaines l'acceptent avec quelques unes, d'autres avec beaucoup, et que d'autres, à travers toutes les formes, ne trouvent rien qui les empêche d'entrer en communauté avec toutes."

موجـــودا، هـــو مـــا يشـــكّل الخطـــأ فـــي الخطـــاب والتفكيـــر، وبهـــذا توصّـــل أفلاطـــون إلى إثبات وتفسير وجود الأحكام الخاطئة، هذه الأخيرة ما هي إلاّ إثبات علاقة غير قائمة.

وقـــد قـــدّم فـــي محـــاورة **"السفســـطائي"** مثـــالا توضـــيحيّا لماهيّـــة الحكـــم الخـــاطئ: " ـــ تيـــاتيتوس جـــالس. ـــ تيـــاتيتوس الـــذي أتحـــدّث معـــه الآن، يطيـــر فـــي الهـــواء. لكـــنّ أحـــد هـــذين الخطـــابين ينبغـــي أن يكـــون ضـــرورة خـــاطئ، والآخـــر صـــحيح، والحـــال أنّ الصـــحيح يقـــول عنـــك أشـــياء موجـــودة كمـــا هـــي موجـــودة، والخـــاطئ أشـــياء غيـــر الأشـــياء الموجـــودة.(...) هكـــذا، حينمـــا نقـــول عنـــك أشـــياء أخـــرى علـــى أنّهـــا ذاتهـــا(الموجـــودة فيـــك)، وأشـــياء غيـــر موجـــودة علـــى أنّهـــا موجـــودة، هذا الجمع المشكّل من أسماء وكلمات هو حقّا وحقيقة خطاب خاطئ."[(1)]

هكـــذا، نصـــل إلـــى تنـــاقض واضـــح فـــي النّســـق الأفلاطـــوني؛ إذ لـــم يتخـــلّ أفلاطـــون عـــن فكـــرة بارمنيـــدس فـــي ضـــرورة كـــون الوجـــود الحقيقـــي ثابتـــا، وذلـــك تبعـــا لنظريّتـــه فـــي المعرفـــة، لأنّ المعرفـــة عنـــده لا يمكـــن أن تقـــوم إلاّ إذا كـــان موضـــوعها ثابتـــا، لكنّـــه مـــن ناحيّـــة أخـــرى حـــاول أن يجعـــل للوجـــود علّـــة، هـــذه الأخيـــرة اقتضـــت القـــول بوجـــود الصّـــور باعتبارهـــا علـــلا للوجـــود، ومـــا دامـــت كـــذلك فهـــي فاعلـــة أي متحرّكـــة وليســـت ثابتـــة؛ هـــي فاعلـــة لأنّهـــا علـــل ومنفعلـــة لأنّهـــا قابلـــة لأن تصـــبح معلومـــة: " و إلاّ اقبـــل أنّ المعرفـــة هـــي فعـــل شـــيء؛ مـــن الضـــروري قبـــول أنّ مـــا هـــو معـــروف يعـــاني فعـــلا."[(2)] وهنـــا يكمـــن التنـــاقض؛ للمثـــل وجـــودا ثابتـــا مـــن جهـــة، ومـــن جهـــة أخـــرى هـــي علـــل فاعلـــة(متحرّكـــة): " الثّبـــات إذن موجـــود ينبغي أن يوجد أيضا، والوجود هو، في آن واحد، ثابت ومتحرّك."[(3)]

[(1)] أنظر: Platon, **Sophiste**, (263a-d).
النص باللغة الفرنسية:
" - Théétète est assis. - Théétète avec qui je m'entretiens en ce moment vole en l'air. Mais l'un de ces discours doit être nécessairement faux, l'autre vrai, or celui des deux qui est vrai dit de toi les choses qui sont comme elles sont. Et le faut des choses autres que celles qui sont. (...) ainsi quand on dit de toi des choses autres comme étant le même, et des choses qui ne sont pas comme étant, cet assemblage formé de noms et de verbes est tout à fait réellement et véritablement un faux discours."

[(2)] أنظر: Platon, **Ibid.**, (248e).
النص باللغة الفرنسية:
" Sinon admet que connaître est faire quelque chose, il est nécessaire d'admettre que ce qui est connu subit une action."

[(3)] أنظر: Platon, **Ibid.**, (249d).
النص باللغة الفرنسية:
" L'immobilité donc existe, doit existe aussi. Et l'être est, tout ensemble, immobile et mu."

ـ برهان المعقوليّة الموضوعيّة:

وهناك دليل آخر على وجود المثل يمكن استنباطه من خاصيّة المعقوليّة الموضوعيّة للمثال وهو: باعتباره مفهوما كليّا أي فكرة كليّة مجرّدة فهو لا يدرك إلا بالعقل، وهو إمّا أنّه لا يتمتّع بوجود في الخارج فيكون حينئذ من اختراع العقل ويصبح كيفيّة ذهنيّة أي حالة من حالات الوعي، لكنّ: " القول إنّ المثال لا يوجد إلاّ داخل العقل هو ما يسمى بالنزعة النفسيّة التي يعاب عليها ردّها المثال إلى حالة من حالات الوعي أي ربطها الفكرة بالعقل وبذلك تكون نسبيّة."[1] وفي هذه الحالة يصبح الإنسان مقياس كلّ شيء كما قال السّفسطائيّون ونسقط من جديد في نزعتهم الذاتيّة، وإما أن يكون للمثال وجودا خارجيّا مستقلا عن العقل مفارقا للإنسان والأشياء، وبما أنّ آراء السّفسطائيّين ـ كما رأينا ـ باطلة غير صحيحة حسب أفلاطون ـ ولذلك عمل على تفنيدها ودحضها تماما من الأسس إلى النتائج، لم يبقى إلاّ التسليم أنّ الأفكار الموجودة في العقل تطابق تمام المطابقة أفكارا توجد وجودا واقعيّا في الخارج ضمن عالم يضمّها جميعا هو **"عالم المثل"**.

خلاصة كلّ هذا أنّ نظريّة المثل تقوم على أساسين: الأساس الأوّل هو العلم الحقيقي، والأساس الثاني هو الوجود الحقيقي، وكلا الأساسين يمتزج بالآخر تمام الامتزاج؛ لأنّ العلم الحقيقي لا يمكن أن يتمّ إلا إذا كان موضوعه الوجود الحقيقي، كما أنّ الوجود الحقيقي لابد أن يكون معلوما علما حقيقيّا، معنى ذلك أنّ الوجود الحقيقي والعلم الحقيقي يقوم الواحد منهما على الآخر؛ يترتّب على هذه النظريّة الشاملة للمثل أنّ هناك مصدرين للتجربة الإنسانيّة هما الإدراك الحسّي والعقل؛ الإدراك الحسّي موضوعه عالم الحسّ، وموضوع العقل هو المثل. وعالم الحسّ له خصائص نقيض عالم المثل.

بالتالي للأشياء ـ عند أفلاطون ـ ثلاثة أنواع من الوجود هي: أعلاها وجود المثل في عالم المثل، أدناها الوجود المحسوس المشاهد في عالم الحسّ، وأوسطها الوجود الذّهني غير الخارجي للكليّات مجرّدة عن المحسوسات (المعقولات)، والتي بواسطتها يمكن الحكم على المحسوسات، كما أنّها الوسيلة لمعرفة مجرّدات عالم المثل(الصّور أو المثل).

[1] أنظر: Joseph Moreau, **Réalisme et idéalisme chez Platon**, p.13.

ه ـ المثال ماهيّة كاملة:

إنّ نظـــرة بســـيطة فـــي تـــاريخ الفلســـفة تبـــيّن أنّ جـــلّ الفلســـفات أو الانطولوجيـــا التقليديّـــة قالـــت بأســـبقيّة الماهيّـــة علـــى الوجـــود، والماهيّـــة فلســـفيّا هـــي مـــا يحـــافظ علـــى هويّتـــه؛ بالمقارنـــة مـــع مـــا هـــو عرضـــي ومتغيّـــر، وقـــد كـــان أوّل تحديـــد فلســـفي لمفهـــوم الماهيّـــة علـــى يـــد الفيلســـوف اليونـــاني بارمنيـــدس الـــذي رأى أنّ لا حقيقـــة خـــارج الماهيّـــة، أمـــا التغيّـــر والصـــيرورة فليســـا إلاّ مظـــاهر مظلّلـــة لا تنـــتج عنهـــا أيّـــة حقيقـــة، وهـــذا عكـــس رأي معاصـــره فيلســـوف الصـــيرورة هيـــراقليطس. أمّـــا السّفســـطائيّون فقـــد أقـــاموا علـــى أســـاس هـــذه الصـــيرورة فلســـفة النســـبيّة والذاتيّـــة، نسبيّة عمل سقراط ومن بعده تلميذه أفلاطون على تبديدها؛ فقد بيّن سقراط أنّ ماهيّة الأشياء(الكلي) تسـتخلص بـالنظر إلـى مـا هـو مشـترك بـين فئـة مـن الأشـياء المتشـابهة، أمـا أفلاطـون فمـا نظريّتـه فـي المثـل إلا دلـيلا قاطعـا علـى ذلـك؛ فلكـلّ شـيء فـي العـالم الحسّـي ـ عنـده ـ مقابـل فـي عـالم المثـل هو مثاله الذي يمثّل ماهيّته الثابتة والحقيقيّة، وبما أنّ المثال الأفلاطوني ـ كما رأينا ـ مصدر المعرفة وعلـة لهـا، مصـدر الوجـود وعلـة لـه، إذ لكـلّ شـيء فـي عـالم غيـر هـذا العـالم المحسـوس مثـال هـو السـبب في وجوده وإمكانيّة معرفته، فإنّه يشكّل ماهيّة الأشياء أي حقيقتها المطلقة الثابتة التي لا تتبدّل ولا تتغيّر: "... مـن الواضـح أنّ الأشـياء تملـك فـي ذاتهـا ماهيّـة ثابتـة، لا توجـد بالنسـبة إلينـا، ولا تتوقـف علينـا، بـل توجـد بـذاتها وفـق ماهيّتهـا الطبيعيّـة، [...] كـلّ شـيء يملـك ماهيّتـه، كمـا يملـك لونـه والخصـائص التـي ذكرناهـا. واللّـون ذاتـه والصـوت ألا يملـك كـلّ واحـد منهمـا ماهيّتـه، مثـل جميـع الأشـياء التـي تسـتحقّ اسـم موجـودات."[1] وفـي محـاورة **"الجمهوريّـة"** أكّـد أفلاطـون هـذه الخاصـيّة للمثـال قـائلا: " كـذلك الحـال فـي جميـع الأشـياء التـي قلنـا عنهـا إنّهـا كثيـرة، والتـي يكـون لكـلّ منهـا مثالـه الواحـد، وهـو الـذي نسـمّيه ماهيّتـه الحقيقيّـة."[2] وكـلّ مثـال هـو ـ عنـد أفلاطـون ـ كمـال مطلـق فـي نوعـه، كمالـه هـو علـة حقيقتـه ووجـوده: " احـتفظ أفلاطـون بتسـمّية حقيقـة أو **"وجـود"** لفئـة محـدّدة مـن الموضـوعات المميّـزة، وحـدها المثـل تسـتحقّ ـ حسـبه ـ مرتبـة كهـذه. يظهـر إذن أنّ نوعـا مـن الكمـال ـ كمال في الماهيّة بداهة ـ مطلوب في الموضوع حتى يصبح أهلا لحمل تسمّية **"حقيقة"** أو **" وجود"**. ... بدون شك يفترض مفهوم الوجود ضرورة، وجود موضوعات ينطبق عليها، لكنّ هذا الوجود ذاته مشروط

(1) **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (386d-423e).

النص باللغة الفرنسية:

" ... il est clair que les choses ont en elles-mêmes une essence fixe, qu'elles ne sont ni relatives à nous, ni dépendantes de nous, mais qu'elles existent par elles-mêmes selon l'essence qui leur est naturelle. [...] chaque chose a son essence, aussi bien que sa couleur et les propriétés que nous venons de citer. Et la couleur elle-même et le son n'ont-ils pas chacun son essence, ainsi que toutes les choses qui méritent le non d'êtres."

(2) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السادس، (507).

بنـوع مـن الكمـال فـي الماهيّـة... قصـد أفلاطـون بـ"**الحقيقـة**" أو"**الوجـود**" موجـودا دون شـك، لكنّـه موجود موهوب بكمال الماهيّة."[1] ولـذلك ينبغي الاعتراف أنّ أفلاطون، وهو يضـع الأسس الأولـى لنظريّتـه فـي الوجـود، لـم يتخـلّ عن التصـوّر المـاهوي لنظريّتـه فـي المثـل: " بالنسبة لأفلاطـون، الحقيقـة تمثّـل أوّلا موجـودا، لكنّـه موجـود موهـوب بكمـال الماهيّـة، وهـو مـا يبـرز أنّ تصـوّري "**الحقيقـة**" و"**الوجـود**" بقيـا غيـر متمـايزين عنـده."[2] لهـذا، لكـون الأفـراد تنقصـهم فكـرة الكمـال فهـم غيـر حقيقيّـين، فـلا تكمـن الحقيقـة عنـد أفلاطـون -كمـا قلنـا- فـي المعطيـات الحسّـية الجزئيّـة لأنّهـا ليسـت إلاّ ظـواهر، مظـاهر غامضـة ومتناقضـة: " يوجـد بـين الأشـياء الجميلـة جانـب قبـيح، وبـين الأفعـال العادلـة جانـب مـن الظلـم، وبـين الأمـور الصـالحة جانـب غيـر صـالح... والأشـياء الكبيـرة والصـغيرة، والخفيفـة والثقيلـة، لا تصـدق عليهـا واحـدة من هاتين الصفتين المتقابلتين أكثر ممّا تصدق عليها الصفة المضادّة."[3] وهكذا تصبح الحقيقة(المثل) معيار الواقع عند أفلاطون.

(1) أنظر: R.Loriaux, S.J, **l'Etre et la forme selon Platon**, Essai sur la dialectique Platonicienne, Desclée de Brauwer, Belgique 1955, p.35.

(2) أنظر: R.Loriaux, S.J, **Ibid.**, p.35.

(3) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب الخامس، (479).

و ـ المثال جوهر:

المثـــال عنـــد أفلاطـــون جـــوهر، الجـــوهر مصـــطلح فلســـفي مفهومـــه لـــيس إلاّ مجـــرّد تطـوّر لمعنـاه اللغـوي؛ إنّ للأشـياء صـفات، هـذه الأخيـرة علـى الـرغم مـن اسـتقلالها عـن الجـوهر فـإنّ هـذا الأخيـر مسـتقل تمامـا عنهـا؛ لأنّهـا تسـتمدّ حقيقتهـا منـه، أمـا حقيقتـه هـو فهـي فـي ذاتـه. والاسـتعمال الفلسـفي لمصـطلح الجـوهر هـو تطبيـق لهـذه الفكـرة؛ فـالجوهر يعنـي عنـد الفيلسـوف ذلـك الـذي وجـوده الكلّـي فـي ذاتـه، والـذي حقيقتـه لا تنبـع مـن أيّ شـيء عـداه، والـذي يكـون هـو مصـدر حقيقتـه، إنّـه علّـة ذاتـه.[1] وبهـذا المعنـى المثـال الأفلاطـوني جـوهر؛ إنّـه حقيقـة مطلقـة، وجـوده الكلـي فـي ذاتـه، إنّـه لا يتوقـف علـى شـيء بـل كـلّ الأشـياء تتوقـف عليـه، إنّـه المبـدأ الأوّل للوجـود: " المثـل الأفلاطونيّـة، مضـاعفة الـدور؛ فهـي فـي الوقـت نفسـه، أصـل ومبـدأ الأشـياء، علّـة وجودهـا، والمبـدأ الـذي مـن أجلـه وجـدت."[2] ولا ينبغـي فهـم كلمـة جـوهر هنـا بـالمعنى الأرسـطي؛ لأنّ الجـوهر عنـد أرسـطو لا يوجـد فـي عـالم مسـتقل بـل فـي العـالم الحسّـي، إنّـه محايـث للأشـياء غيـر مفـارق لهـا. وقـد قبـل أرسـطو فـي فلسـفته ثلاثـة أنـواع مـن الجـواهر هـي: الجـوهر المـادّي، وهـو مـادّة الأشـياء، الجـوهر الصّـوري، ويمثّـل الماهيّـة أو الصّـورة المعقولـة للشـيء وهـي المثـال الأفلاطـوني، لكـنّ هـذا المثـال لا يوجـد فـي تجريـد كلّـي بـل هـو مخـتلط بالمـادّة، والجـوهر المركّـب مـن الجـوهر المـادّي والجـوهر الصّـوري أو مـن المـادّة والصّـورة: " يشـكّل الموضـوع الأوّل لشـيء جـوهره الحقيقـي، والحـال أنّ هـذا الموضـوع الأوّل، نقول، بمعنى أوّل، إنّه المادّة، وبمعنى ثان إنّه الصّورة، وبمعنى ثالث إنّه المركّب من المادّة والصّورة."[3]

[1] ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص 236.
[2] **أنظر:** Karl Popper, **La société ouverte et ses ennemis**, p.30.
[3] **أنظر:** Aristote, **Métaphysique**, Z-3, 1029a-3.

3 ـ معرفة المثال: الجدل الأفلاطوني.

نعود فنقول إنّ أفلاطون قبل في فلسفته وجود عالمين: عالم الأشياء المادّية وعالم المثل الخالصة وهما عالمان منفصلان تماما؛ إذ يوجد الأوّل في الواقع المادّي بينما يوجد الثاني في عالم مستقل ومفارق ومثالي تماما. وهكذا نتبيّن من دراسة بعض جوانب ميتافيزيقا أفلاطون أنّها تجمع بين عالمي الصيرورة الهيراقليطي والوجود الحق البارمنيدي، حيث أصبح عالم الصيرورة عنده هو عالم الأشياء الحسّية المتغيّرة والوجود الحق هو عالم المثل، لقد طوّر مفهوم الوجود البارمنيدي العقلي المجرّد على ضوء مفهوم الكلي السقراطي أي الماهيّة المشتركة بين فئة من الأشياء المتشابهة، وسّع هذه الأخيرة لتشمل الوجود كله ثمّ اخترع لها عالما خاصا وكاملا، مستقلا ومفارق سماه عالم المثل. لكن، بما أنّ المثال الأفلاطوني مفارق تماما للعالم الحسّي، كيف يمكن للعقل البشري معرفته ؟ للإجابة عن هذا السؤال وضع أفلاطون نظريّته في الجدل؛ معرفة المثل عنده وقف على الفيلسوف وحده دون غيره، فهي ليست في متناول أيّ إنسان بل فقط الذي خصته الطبيعة بمواهب وقدرات خاصة تؤهله لذلك؛ هذه الأخيرة لا تتوفّر عند سائر الناس. بل فقط عند ذوي النفوس الطاهرة التي وصفها في محاورة **" فايدروس"** بأنّها حظيت في زمن سابق، برفقة الآلهة، بمشاهدة الحقائق: " حتى نكون بشرا حقا، ينبغي فهم ما نسميه العام، الذي منطلقا من تعدّدية من الإحساسات، يردّها بالاستدلال إلى الوحدة، والحال أنّ هذه الملكة هي تذكر للأشياء التي شادتها نفسنا حينما كانت برفقة النفس الإلهية، لهذا صحيح أنّه وحده فكر الفيلسوف لا يتوقف عن ملاحقة بكل قواه، بالتذكر؛ الأشياء التي حيازتها تضمن للإله ذاته قدسيّته."[1] وفي محاورة **"الجمهورية"** بأنّها ارتقت إلى مشاهدة الحقيقة: " الأمر في رأيي، يتعلق بانتشال النفس من عالم التغيّر إلى عالم الحقيقة، بتحويل النفس من الظلمة إلى النور، أي الارتقاء بها نحو الحقيقة، وهي الرحلة التي نسميها بالفلسفة الحقة. فهل تعرف حياة غير حياة الفيلسوف الحقّ، تبعث في النفس ذلك ؟ ... لأنّ الفلاسفة شاهدوا الأصول الحقيقيّة للجمال والعدل والخير."[2]

[1] **أنظر:** Platon, **Phèdre**, (249d).

النص باللغة الفرنسية:

" Pour être Homme, en effet, il faut comprendre ce qu'on appelle le générale qui partant de la multiplicité des sensations, les ramène par le raisonnement à l'unité, or cette faculté est une réminiscence des choses que notre âme a vue quand elle cheminait avec l'âme divine, voilà pourquoi il est juste que, seul la pensée du philosophe ne cesse de poursuivre de toutes ses forces, par le souvenir, les choses dont la possession assure à Dieu même sa divinité."

[2] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السابع، (521) بتصرف.

شـــرح أفلاطـــون هـــذه المعرفـــة بالمثـــل، أوّلا بنظريتـــه فـــي التـــذكر التـــي عرضـــها فـــي محـــاورتي " **ميـــنون**" و" **فيـــدون**"، حيـــث ألـــحّ فـــي الأولـــى علـــى ضـــرورة بيـــان ماهيّـــة المعرفـــة بهـــدف الـــردّ علـــى تنـــاقض مينـــون؛ كيـــف يبحـــث الإنســـان عـــن شـــيء يعرفـــه بمـــا أنّـــه يعرفـــه ؟ وكيف يبحث عن شـيء يجهلـه بمـا أنّـه لا يعرف عنـه شيئا ؟ وإن حصـل وأن صـادفه، كيف يتعرّف ـ عليـه: " كيـف سـتبحث، يـا سـقراط ـ قـال مينـون ـ عـن شـيء تجهلـه ؟ وعلـى افتـراض أنّـك بواسـطة حـظ خـارق للعـادة، عثـرت عليـه، كيـف تعـرف بأنّـه الشـيء الـذي تبحـث عنـه، أنـت لـم تعرفـه أبـدا ؟ ... مـــن غيـــر الممكـــن أن يبحـــث الإنســـان لا عـــن مـــا يعـــرف، ولا عـــن مـــا لا يعـــرف؛ لا يمكـن أن يبحـث عـن مـا يعـرف؛ بمـا أنّـه يعرفـه، وفـي هـذه الحالـة لـيس بحاجـة إلـى البحـث عنـه، ولا عـن مـا لا يعـرف بسـبب أنّـه لا يعـرف حتـى مـا ينبغـي أن يبحـث عنـه." [1] نعـم ــ أجـاب أفلاطـون علـــى لســـان ســـقراط ـــ مـــن الممكـــن أن يعـــرف الإنســـان مـــا يجهـــل؛ لأنّ هـــذه الأخيـــر تـــذكر لمـا هـو كـامن فـي الـنفس، بمـا أنّ عبـد مينـون أجـاب إجابـات صـحيحة عـن أسـئلة فـي الهندسـة: " هـــل علّمنـــاه الهندســـة ؟ لأنّ هـــذا الفتـــى يتـــذكر مســـائل فـــي الهندســـة. بالمثـــل وحتـــى بالنســـبة لمواضـــيع البحـــث الأخـــرى. ... بـــدون تلقـــي تعلـــيم مـــن أيّ كـــان، بـــل لأنّنـــا ســـألناه، يصـــل إلـــى المعرفـــة، يكتشـــف المعرفـــة مـــن جديـــد باســـتخراجها مـــن أعماقـــه."[2] بالتـالي، تكشـف نظريّـة التـذكر عنـد أفلاطـون عـن مقاربـة جديـدة للمعرفـة بوصـفها سـيرورة عقليّـــة تـــدفع إلـــى البحـــث بثقـــة، بمـــا أنّ المعرفـــة كامنـــة فـــي الـــنفس: " هكـــذا، فعل البحث وفعل التعلم هما في المجموع تذكر."[3] وفي الثانية فسّر كيف يتنبّه العقل عند رؤية المحسوسات

[1] أنظر: Platon, **Ménon**, (81a).
النص باللغة الفرنسية:

" Et comment t'y prendras-tu Socrate – dit Ménon - pour chercher une chose dont tu ne connais pas du tout ce qu'elle est ?à supposer même que par une chance extraordinaire, tu tombe sur elle, comment seras tu que c'est elle, tu ne l'as jamais connue ?... il n'est pas possible à l'homme de chercher ni ce qu'il sait, ni ce qu'il ne sait pas. Il ne saurait chercher ce qu'il sait, puisqu'il le sait, et qu'en ce cas, il n'a pas besoin de le chercher, ni ce qu'il ne sait pas par la raison qu'il ne sait même pas ce qu'il doit chercher."

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (85d-e).
النص باللغة الفرنسية:

" Lui a t'on enseigné la géométrie ? car c'est pour toute question de géométrie que ce garçon se ressouvient, pareillement, et même pour tous les autres objets d'études. ... sans que personne ne lui ait donné l'enseignement, mais parce qu'on l'a interrogé, il en arrive à connaître, ayant redécouvrait lui-même la connaissance en la tirant de son propre fonds."

[3] أنظر: Platon, **Ibid.**, (81d).
النص باللغة الفرنسية:

" Ainsi, le fait de chercher et le fait d'apprendre sont, au total une réminiscence."

فيتعرّف على حقيقتها التي سبق للنفس أن رأتها في حياتها السابقة؛ نحكم مثلا على شيئين بالتساوي، لمعرفتنا السابقة بحقيقة المساواة، ولولا هذه المعرفة السابقة لما أمكننا إصدار مثل هذا الحكم: " ينبغي إذن أن نكون قد عرفنا المساواة في ذاتها في زمن سابق عن قولنا عند رؤية الأشياء المتساوية للمرة الأولى: " هذه الأشياء تتطلع لأن تكون مثل المساواة في ذاتها، لكنّها ليست كذلك إلاّ بدرجة ناقصة وضعيفة."[1] وهذه هي ـ كما رأينا ـ حجّة أفلاطون الرئيسية(حجة التذكر) على وجود عالم المثل باعتباره العالم الحقّ الخارج عن حدود الزمان والمكان؛ إنّنا ندرك الأشياء المحسوسة الواقعة في عالم الحسّ بواسطة الحواس. لكنّنا في الوقت نفسه نملك معرفة عن حقائق مطلقة: **"المساواة المطلقة"، و"الجمال المطلق"**، و**"الخير المطلق"**، وغيرها، لا تملك نظيرا لها في عالم الحسّ وهي ضروريّة لتكوين الأحكام على المحسوسات فلابد إذن أن يسبق وجودها في عقل الإنسان الإدراك الحسّي فمن أين جاءتنا هذه المعرفة بهذه المطلقات أجاب أفلاطون: "... عرفنا إذن قبل الولادة، ليس فقط المساواة، الكبر والصغر، بل أيضا جميع المفاهيم من الطبيعة نفسها، لأنّ ما نقوله هنا لا ينطبق على المساواة، أكثر من الجميل في ذاته، الخير في ذاته، العدل، القداسة، وأكرّر، على كل ما نصفه بصفة المطلق، [...] بالتالي، وجدت النفوس قبل حلولها في الصورة البشريّة، منفصلة عن الجسد وحائزة على الفكر ... حينما تأتينا المعرفة عن هذا الطريق، هي تذكر."[2] وهنا يتّضح مدى ارتباط نظريّة المعرفة بنظريّة الوجود عند أفلاطون(المعرفة الحقيقيّة هي تذكر للوجود الحقيقي)، ارتباط عبّر عنه في الكتاب السادس من محاورة **"الجمهورية"** بمثال الخط: " فلنتصوّر الوجود خطا مقسّما إلى قسمين غير متساويين يمثلان المجال المنظور والمجال المعقول، ولنقسّم كلّ قسم بدوره بالنسبة نفسها...، وهكذا يكون لدينا في العالم المنظور قسم أوّل يعبّر

(1) **أنظر:** Platon, **Phédon**, (74c-75b).

النص باللغة الفرنسية:

" Il faut donc que nous ayons eu connaissance de l'égalité en soi, avant le temps où, voyant pour la première fois les choses égales, nous nous sommes dit: " toutes ces choses tendent à être telles que l'égalité en soi, mais ne le sont qu'imparfaitement."

(2) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (75b-76c).

النص باللغة الفرنسية:

" ... nous connaissions, donc avant de naître non seulement l'égalité, le grand et le petit, mais encore toutes les notions de même nature, car ce que nous disons ici ne s'applique pas plus à l'égalité qu'au beau en soi, au juste, au saint et, je le répète, à tout ce que nous marquons du sceau de l'absolu.[...] par conséquent les âmes existaient déjà avant d'être sous la forme humaine, séparées du corps et en possession de la pensée. ... lorsque la connaissance nous vient de cette façon-ci, c'est une réminiscence."

عن الصور(ظلال الأشياء)... وقسم ثاني يشمل الأشياء. ... والعالم المعقول فيه قسمين يشمل الأوّل الكائنات الرياضيّة. ... أما القسم الثاني من العالم المعقول فأعني به ما يدركه العقل وحده بقوة الديالكتيك. [...] ما يطابق هذه الأقسام الأربعة في الأحوال الذهنيّة: العقل أرفعها، والفهم هو التالي والاعتقاد هو الثالث والتخيّل هو الأخير."[1] وفي الكتاب السابع من المحاورة نفسها، ذكر مراتب الوجود ودرجات المعرفة المقابلة لها، أي مختلف المراحل التي يتدرج فيها الفيلسوف كي يحظى بالمشاهدة العقليّة للمثل. حيث عرض نظريّته في الجدل باعتباره منهجا وعلما في آن واحد؛ فهو المنهج الكلي للمعرفة ويتضمن كل مراحلها، وهو آخر مرحلة من هذه المراحل يتمكن من خلالها الفيلسوف من إدراك المثل؛ أي أنّه علم المثال أو علم الماهية: " ــ فلتحدّد لنا إذن طبيعة الديالكتيك وأقسامه والطرق المتّبعة فيه. ــ ... الديالكتيك أمر عقلي محض...، يصل المرء بواسطته إلى قمّة العالم المعقول، عندما يكفّ عن الالتجاء إلى أيّة حاسة من حواسه، ويبلغ بالعقل وحده ماهيّة كلّ شيء، ولا يكفّ عن سعيه حتى يدرك بالفكر وحده ماهيّة الخير."[2] بالتالي موضوع الجدل هو المثال(الماهيّة): " من المؤكد بأنّ لا طريقة أخرى للبحث تحاول بمنهج منظم أن تصل إلى ماهيّة كلّ شيء في جميع الأحوال غير الديالكتيك."[3] وغايته إدراك ماهيّة مثال الخير: " يمكننا أن نكون على ثقة من أنّه ما من شيء يمكنه الوصول إلى صورة الخير، سوى ملكة الديالكتيك... على العارف بالديالكتيك أن يتمكّن من تمييز مثال الخير، والتفرقة بينه وبين كلّ الصور الأخرى."[4] أما عن منهجه فهو المنهج الفرضي: " أعني بالقسم الثاني من العالم المعقول ما يدركه العقل وحده بقوة الديالكتيك، بحيث لا ينظر إلى مسلماته على أنّها مبادئ، وإنّما على أنّها مجرّد فروض، هي أشبه بدرجات ونقط ارتكاز تمكننا من الارتقاء إلى المبدأ الأوّل لكلّ شيء الذي يعلو على كلّ الفروض."[5]

ينقسم الجدل باعتباره المنهج الكلي للمعرفة عند أفلاطون إلى قسمين: جدل صاعد يتّجه من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، وجدل نازل يسير في الطريق العكسي من العالم المعقول إلى العالم المحسوس.

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السادس، (510 - 511).
[2] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (532).
[3] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (533).
[4] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (534).
[5] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السادس، (511).

ـ الجدل الصاعد:

يكمن سبيل المعرفة عند أفلاطون في الصعود أوّلا من عالم المرئيّات إلى عالم المعقولات مرورا بأربعة خطوات هي: الإحساس(التخيّل)، الظنّ، الاستدلال والتعقل أو الجدل: " إذن فمن رأيي أن نحتفظ بالأسماء السابقة التي أطلقناها على الأقسام الأربعة: فنسمّي القسم الأوّل علما، والذي يليه فهما(فكرا استدلاليا)، والثالث اعتقادا، والرابع تخيّلا، والقسمان الأوّلان نطلق عليهما اسم العقل، وموضوعه الوجود،أما الآخران فنطلق عليهما اسم الظنّ، وموضوعه عالم التحوّل، ولنضف إلى ذلك أنّ نسبة الوجود إلى التحوّل كنسبة العقل إلى الظنّ، وأنّ نسبة العقل إلى الظنّ كنسبة العلم إلى الاعتقاد، وكنسبة الفهم إلى التخيّل."[1] وقد قدّم أفلاطون مثالا توضيحيّا لسيرورة هذا الجدل الصاعد في محاورة **"المأدبة"**، وذلك حينما تناول بالبحث **الجمال**: " لما ارتفعنا من الأشياء الحسّية إلى هذا الجمال الذي يوجد في ذاته، وبذاته، البسيط والخالد، وبدأنا في إدراكه، نحن مهيئون لبلوغ الهدف؛ لأنّ المسلك الحقيقي هو الانطلاق من جسم جميل إلى اثنين، من اثنين إلى الجميع ثمّ من الأجسام الجميلة إلى الأفعال الجميلة، ثمّ من الأفعال الجميلة إلى العلوم الجميلة، لبلوغ علم الجمال المطلق ولمعرفة في الأخير الجمال كما هو في ذاته."[2]

هكذا، من خلال المراحل الأربعة للجدل الصاعد، يتّضح أنّ للاستدلال باعتباره الدرجة الثالثة للمعرفة التي تسبق مباشرة التعقل(الجدل) أي إدراك المثل، دورا خاصا في نظريّة المعرفة الأفلاطونيّة بل وفي الفلسفة الأفلاطونيّة ككل؛ بحث أفلاطون عن العلوم التي من شأنها أن تعين النفس على بلوغ الحقيقة: " علينا إذن أن نبحث من بين العلوم تلك التي تؤدي إلى الارتقاء بالنفس نحو الحقيقة، وهي الرحلة التي نسمّيها بالفلسفة الحقّة، فأيّ نوع من الدراسة تلك التي تنتشل النفس من عالم التغيّر إلى عالم الحقيقة ؟ "[3] منطلقا من مبدأ أنّ لا علم إلاّ بالكلي المعقول، أمّا معرفة الجزئي المحسوس فليست معرفة على الإطلاق: " لا أعرف

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السابع، (534).

[2] **أنظر:** Platon, **Banquet**, 211b.

النص باللغة الفرنسية:

" Quand on s'est élevé des choses sensibles jusqu'à cette beauté qui, existe en elle-même et par elle-même, simple et éternelle et, qu'on commence à l'apercevoir en est bien prêt de toucher au but, car la vraie voie, c'est de partir des beautés sensible et de montrer sans cesse vers cette beauté sur naturelle en passant comme par échelons d'un beau corps à deux, de deux à tous, puis des beaux corps aux belles sciences à cette science qui n'est autre chose que la science de la beauté absolue et pour connaître enfin le beau tel qu'il est en soi."

[3] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السادس، (521).

علما يجعل الذّهن يتطلع إلى أعلى سوى ذلك الذي يتّخذ من الوجود غير المنظور موضوعا له. وإذا كان ما يدرسه المرء حسّيا فإنّه سواء تطلّع إلى أعلى أم خفض عينيه إلى أسفل فلن تكون هذه معرفة على الإطلاق؛ إذ لا يمكن أن يكون ثمّة علم بالمحسوس."[1]

وانتهى إلى أنّ هناك ثلاثة علوم تعين العقل على التجريد ومن ثمة التدرّج في مراتب المعرفة وبلوغ أعلاها وهي التعقل. هذه العلوم هي الحساب والهندسة والفلك: " من شأن علم الحساب أن يقودنا إلى الوجود الحقيقي، دراسته ضروريّة للفيلسوف لكي يصل إلى الوجود الحقّ ويعلو عن عالم التغيّر... ولكي يتيسّر للنفس ذاتها سبيل الانتقال من عالم التغيّر إلى عالم الحقيقة والماهيّة، بدفعها إلى تأمل الأعداد في ذاتها، بحيث ترفض بحث الأشياء المادّية المنظورة أو الملموسة. ... إنّ هذه الدراسة ضروريّة لنا بحقّ، ما دمنا قد تبيّننا بوضوح أنّها تدفع النفس إلى استخدام الفكر الخالص للوصول إلى الحقيقة في ذاتها."[2] و: " نودّ أن نبحث فيما إذا كانت الدراسة الأكثر تعمقا والأعظم تقدّما لعلم الهندسة تساعدنا على بلوغ هدفنا، ألا وهو تأمل مثال الخير. ـ الهندسة هي العلم بما هو أزلي، لا ما هو فان أو عارض، فهي إذن خليقة بأن تجذب النفس نحو الحقيقة، وتولّد الروح الفلسفيّة وتسمو بها إلى تأمل الموجودات العليا، بعد أن كانت تتّجه بنظرها إلى الموجودات الأرضيّة."[3] أما: " الفلك يدفع النفس إلى تأمل ما هو أعلى والانتقال من الموجودات الدنيويّة إلى السماويّة. [...] فعلينا إذن أن نستخدم السماء المرصعة بالنجوم على أنّها نموذج يوصلنا إلى معرفة الحقائق غير المنظورة."[4] وقد أكد أفلاطون أنّ: " لكلّ نفس عضوا أفضل من العين ألف مرة لأنّه سبيلنا الوحيد لرؤية الحقيقة، في حين أنّ المشاغل الأخرى قد تضعفه أو تفسده فإنّ هذه الدراسات تنقيه."[5] لهذا: " دراسة العلوم التي مررنا بها ترفع بأسمى أجزاء النفس إلى تأمل الموجودات، كما أنّ أوضح أعضاء الجسم إدراكا يرتفع إلى تأمل ألمع الأشياء المنظورة في العالم المادّي."[6] لكن: " هذه العلوم لا تدرك الوجود الحقيقي إلاّ على نحو أشبه بالحلم، ولا تتأمله في نوره الوهاج، ما دامت تترك الفروض التي تستخدمها دون أن تناقشها أو تبرّرها: ذلك لأنّ المرء إذا اتّخذ له مقدّمة لا يعرفها حقّ المعرفة، وكانت النتيجة التي يصل إليها، وكذلك القضايا الوسطى، نسيجا من الأمور التي لا يعرفها جيدا، فقد يكون

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السابع، (529).
[2] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (525).
[3] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (527).
[4] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (529).
[5] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (527).
[6] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (532).

استدلاله متّسقا، ولكنه مع ذلك لن يصل قط إلى مرتبة العلم، وإذن فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأوّل ذاته بعد أن ينبذ الفروض واحدا بعد الآخر، كي يضمن سلامة نتائجه."[1] ولذلك يعتبر الجدل عند أفلاطون أسمى درجات المعرفة وأكثرها يقينيّة، فهو علم المثال أو علم الماهيّة: "... إنّ معرفتنا بالحقيقة المعقولة التي نكتسبها بعلم الديالكتيك، أوضح وأعظم يقينا من تلك التي نكتسبها بما يسمى بالفنون(العلوم)، التي تتّخذ من المسلمات مبادئ لها. صحيح أنّ الباحثين في موضوعات هذه الفنون مضطرون إلى بحثها بفكرهم لا بحواسهم، ولكن نظرا إلى أنّهم يبحثونها بادئين بالمسلمات دون الارتقاء إلى مبدئها، فإنّهم لا يكتسبون معرفة حقيقيّة بهذه الموضوعات وإن تكن هذه الموضوعات ذاتها تصبح معقولة عندما ترتبط بمبدأ أوّل: الهندسة وما شابهها من الفنون فهم، لا تعقل، على أساس أنّ الفهم يحتلّ موقعا وسطا بين الظنّ والعقل."[2] بهذه الكيفيّة يصل الجدل الصاعد من خلال الكثرة المحسوسة إلى الوحدة المعقولة التي تشملها وتفسّرها جميعا، وإلى أعلاها مرتبة ومبدئها جميعا وهو مثال الخير: " هل توافق أن نطلق اسم العالم بالديالكتيك على ذلك الذي يرتقي إلى تفسير ماهيّة كلّ شيء ؟ ـ وكيف أُنكر ذلك ؟ ـ ألا ينطبق هذا أيضا على الخير ؟ ـ إنّ على العارف بالديالكتيك أن يتمكن من تمييز الخير، والتفرقة بينه وبين كلّ الصور الأخرى، وعليه أن يعرف كيف يصمد أمام كلّ الاعتراضات، وذلك بأن يحاول إقامة براهينه على ما هو موجود، لا على ما هو ظاهر، ويظلّ ظافرا إلى النهاية دون زلة واحدة."[3] وقد أطلق أفلاطون على المرحلة الأخيرة من مراحل الجدل الصاعد اسم الجدل أو الديالكتيك، ووصفها في محاورة **"الجمهورية"** بأنّها إدراك للعالم المعقول ونفاذ إلى قمّته مثال الخير: " هنا يبلغ ذروة العالم المعقول بفضل الحوار الفلسفي كلّ من يصبو من خلال النظر العقلي دون مدد الحواس إلى النفاذ، في كلّ شأن، إلى الحقيقة الجوهريّة، ويثابر حتى يقبض بفضل الإدراك العقلي الصرف،على ماهيّة الخير بحدّ ذاته: وهذه المرحلة هي ما ندعوه بالجدل."[4] ولذلك: " يمكننا أن نكون على ثقة من أنّه ما من شيء يمكنه الوصول إلى صورة الخير، بل الخير الحقيقي

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السابع، (533).
[2] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السادس، (511).
[3] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (534).
[4] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (532).

ذاتـــه، ســوى ملكــة الــديالكتيك فــي ذهــن تمــرّس بــالعلوم التــي ذكرناهــا مــن قبــل."[1] لهـذا يعـدّ: " الـديالكتيك قمّـة العلـوم وتاجهـا، ولـن يوجـد علـم آخـر يسـتحقّ مكانــة أرفـع منــه."[2] وعلــى العمـوم يقوم الجدل الصـاعد عند أفلاطـون علـى الاستقراء، أي الارتفـاع من الأفـراد إلـى الأنـواع، إلـى الأجنـاس، إلـــى أجنـــاس الأجنـــاس أو الأجنـــاس العليـــا عـــن طريـــق تبـــيّن الصـــفات المشـــتركة والارتفـــاع منهـا شـيئا فشـيئا إلــى غايــة بلــوغ صــفة واحــدة تعـمّ الجميــع. لأجــل هــذا ســمّيت هــذه المرحلــة من الجدل باسم الجدل الصاعد، وهنا يلاحظ مدى تأثّر أفلاطون بأستاذه سقراط في مسألة المنهج.

ـ الجدل النازل:

لكـــنّ الجـــدل الأفلاطـــوني لا قيمـــة لـــه إذا توقـــف عنـــد عـــالم مفـــارق مهمـــا كـــان مثاليّـــا وكـــاملا، لـــذلك فهـــو لا يكتمـــل إلاّ بعمليّـــة ثانيـــة ينـــزل فيهـــا العقـــل مـــن الأجنـــاس العليـــا إلـــى الأجنـــاس ثـــمّ الأنـــواع ثـــم الأفـــراد، وهـــذه هـــي مرحلـــة الجـــدل النـــازل التـــي تقـــوم علـــى التحليـــل والقســـمة: " فـإذا مـا وصـل العقـل إلـى ذلـك المبـدأ، هـبط متمسـكا بكـلّ النتـائج التـي تتوقـف عليـه حتـى يصـل إلـــى النتيجـــة الأخيـــرة، دون أن يســـتخدم أيّ موضـــوع محســـوس وإنّمـــا يقتصـــر علـــى المثـــل بحيـث ينتقـل مـن مثـال إلـى آخـر، وينتهـي إلـى المثـل أيضـا."[3] وقـد تميّـزت نظريّـة المثـل فـي مرحلتهـا الأخيـرة عنـد أفلاطـون، بطـابع لـم يكـن واضـحا فيهـا فـي مرحلتهـا الأولـى، وهـو ـ كمـا رأينـا ـ قابليّـة المثـل للاتصـال فيمـا بينهـا، للتـأثير والتـأثّر بعضـها بـبعض: " اتفقنـا علـى أنّـه؛ ضـمن الصـور، بعضـها تتّصـل، أخـرى تتنـافر، بأنّـه يوجـد بعـض الصـور تتغلغـل فـي جميـع الصـور الأخـرى وتربطهـا فيمـا بينهـا، حيـث تسـتطيع الامتـزاج، وأخيـرا فـي القسـمات، توجـد أخـرى هـي بـين المجموعـات، علـل القسـمة."[4] ومـن ثمّـة صـار تحديـد علاقـة المثـل ببعضـها وقسـمة الأجنـاس إلـى أنـواع هـو طـابع الـديالكتيك فـي المحـاورات المتـأخّرة: " القسمة إلى أجناس وعدم أخذ الصورة نفسها على أنّها أخرى، أو الأخرى على أنّها الأولى، هي خاصيّة علم الجدل."[5] والقادر

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السابع، (533).
[2] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (535).
[3] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السادس، (511).
[4] **أنظر:** Platon**, Sophiste**, (253c).
النص باللغة الفرنسية:
" Nous sommes tombées d'accord que parmi les formes les unes se communiquent; les autres se repoussent, qu'il y certaines formes qui pénètrent tous les autres et les lient entre eux, de telle sorte, qu'ils peuvent se mêler, et enfin, dans les divisions, il y en a d'autres qui entre les ensembles, sont les causes de la division."
[5] **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (253d).
النص باللغة الفرنسية:
" Diviser par genres et ne pas prendre la même forme pour une autre, ou une autre pour la même, c'est la le propre de la science dialectique."

علـــى فعـــل ذلـــك هـــو الفيلســـوف وحـــده: " القـــادر علـــى ذلـــك، يـــدرك بوضـــوح صـــورة وحيـدة منتشـرة عبـر الكثيـر مـن الصـور التـي توجـد كـلّ واحـدة منهـا منعزلـة، ثـمّ كثـرة مـــن الصـــور مختلفـــة فيمـــا بينهـــا مغلفـــة خارجيّـــا بصـــورة واحـــدة، ثـــمّ أيضـــا صـــورة واحـــدة منتشـــرة عبـــر الكثيـــر ومرتبطـــة بوحـــدة، أخيـــرا صـــورا كثيـــرة منعزلـــة ومنفصـــلة تمامـــا، هــذا هــو الإدراك، جنســا بجــنس، كيــف تقــدر أو لا تقــدر مختلــف الأنــواع التركــب... هــذه القــدرة أو الموهبـــة الجدليّـــة، لا نمنحهـــا إلا للفيلســـوف... الفيلســـوف الـــذي يـــرتبط فـــي كـــل اســـتدلالاته بفكرة الوجود."[1]

اهـــتمّ أفلاطـــون فـــي محـــاورة **" فايـــدروس"** بمـــنهج القســـمة: " أرى فـــي التقســـيمات والتركيبـــات وســـيلة تعلـــم الحـــديث والتفكيـــر، والقـــادرون علـــى رؤيـــة الأشـــياء فـــي وحـــدتها وتعدّدها أسميهم جدليين."[2] واشترط أن تراعى في هذه القسمة طبائع الأشياء، حيث أكّد أنّ المنهج الجدلي يقـــوم علـــى خطـــوتين: "... هنـــاك خطوتـــان مـــن المهـــم دراســـتهما منهجيّـــا، أوّلا أن نشـــمل بنظـرة واحـدة(أن نفهـم) ونـردّ إلـى فكـرة واحـدة المفـاهيم المشـتّتة بغـرض إيضـاح، بـالتعريف، الموضـوع الـذي نريـد بحثـه. ... الخطـوة الثانيـة، تكمـن فـي تقسـيم مـن جديـد الفكـرة إلـى عناصـرها، تبعـــا لروابطهـــا الطبيعيّـــة.[...] إذا لـــم نقســـم الأشـــياء إلـــى أنـــواع ولـــم نســـتطع ردّ كـــل فكـــرة جزئيّة إلى فكرة عامة، لن نبلغ أبدا كمال فن الخطابة."[3] وهكذا حاول أفلاطون بواسطة الجدل تقديم نظريّة

[1] أنظر: Platon, **Sophiste**, (253e-254a).

النص باللغة الفرنسية:

" Celui qui en est capable discerne nettement une forme unique déployée partout à travers beaucoup de formes dont chacune existe, isolement, puis une multitude de formes différentes les unes des autre et enveloppées extérieurement par une forme unique, puis encore une forme unique déployée à travers de nombreux et liée à une unité, enfin beaucoup de formes entièrement isolées et séparées et cela c'est savoir discerner, genre par genre, comment les diverses espèces peuvent ou ne peuvent pas se combiner ... ce talent dialectique nous ne l'accorderons, à nul autre qu'a celui qui est philosophe en toute pureté et justice. ... le philosophe qui s'attache dans tous son raisonnement à l'idée de l'être."

[2] أنظر: Platon, **Phèdre**, (266a-d).

النص باللغة الفرنسية:

" Je vois dans les divisions et les synthèses le moyen d'apprendre à perler et à penser. Et ceux qui sont capables de voir les choses dans leur unité et leur multiplicité, je les appelle dialecticiens."

[3] أنظر: Platon, **Ibid.**, (266-274a).

النص باللغة الفرنسية:

" ... il y a deux procédés dont il serait intéressant d'étudier méthodiquement; d'abord d'embrasser d'une seule vue et de ramener à une seule idée les notions éparses, afin d'éclairer par la définition le sujet qu'on veut traiter. ... le second procédé consiste à diviser à neveu l'idée en ses éléments, suivant ses articulations naturelles.[...] si l'on n'a pas diviser les choses en espèces, et si l'on n'est pas capable de ramener chaque idée particulière à une idée générale, on n'atteindra jamais la perfection de l'art oratoire."

ميتافيزيقيّة في الوجود ترتّبه في أجناس وأنواع وأفراد، وتحديد علاقة هذه الأجناس ببعضها وعلاقتها بالأنواع ثمّ علاقة هذه الأنواع بالأفراد؛ إذ يكمن دور الجدل النازل في فهم الوجود وترتيب الموجودات على أساس هذا الفهم، حيث يعود العقل إلى العالم المحسوس ليعرفه على ضوء العالم المعقول ويربطه به، إذ يفهم جيّدا وضع الموجودات الرياضيّة في الوجود ودورها في العالم، ثمّ يرجع إلى الأشياء الحسّية فيربطها بمثلها، ويعرف أنّها ليست أشياء في ذاتها بل هي مجرّد صور ناقصة لاختلاطها بالمادة وتكثّرها بالعدد، تحاكي وتشبه صورا أصليّة وكاملة هي المثل. وبالتالي، يصحّح الجدل النازل العلوم بالبرهنة على مسلماتها ومبادئها التي سلمت بها تسليما فقط -كما رأينا - في مرحلة الجدل الصاعد: " هذه العلوم لا تدرك الوجود الحقيقي إلا على نحو أشبه بالحلم، ما دامت تترك الفروض التي تستخدمها دون أن تناقشها أو تبرّرها... وإذن فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن ينبذ الفروض واحدا بعد الآخر، كي يضمن سلامة نتائجه."[(1)] كما يؤسّس علوما جديدة لم تكن موجودة من قبل هي: الأخلاق، السياسة، والجمال أي العلوم المعياريّة. وذلك على ضوء مثل الخير والعدالة والجمال وغيرها، والتي استنادا إليها يمكن تنظيم الحياة العمليّة الفرديّة والاجتماعيّة، تنظيما صحيحا. ولا يتمّ ذلك إلاّ إذا أصبح الفلاسفة حكاما، لأنّهم وحدهم من اتّصل بعالم المثل وأدركوا الحقائق المطلقة؛ وبالتالي هم أصلح الناس للحكم: " والآن، ألا توافق على أنّ خطّة دولتنا ودستورنا ليس محض أوهام، وأنّه إذا كان تحقيقه صعبا حقا فهو ممكن، ولكنه لن يكون ممكنا إلاّ على النحو الذي حدّدناه، وهو أن يمسك دقّة الدولة فيلسوف أو فلاسفة."[(2)] ومن هنا يظهر ارتباط أجزاء الفلسفة الأفلاطونيّة، بحيث تشكّل نسقا واحدا وكاملا هو النسق الفلسفي الأفلاطوني الذي يتكوّن على التوالي من: الميتافيزيقا(الوجود)، المعرفة، الأخلاق، السياسة، الفيزياء أو الطبيعة والجمال.

في الأخير وبعد كل ما قلناه، يتبيّن لنا بعد دراسة الجدل الأفلاطوني أنّه لم يقع في المأزق الذي وقع فيه بارمنيدس وأتباعه؛ فهو وإن قسّم العالم إلى محسوس ومعقول لم يفصل بينهما فصلا تاما، بل حاول الربط بينهما ربطا متينا في نظريّة المعرفة، فالغرض الأوّل والأخير من معرفة المثل ليس معرفتها لذاتها، ولكن إلى العالم المحسوس وتصحيح معارفنا المتعلقة به وتنظيم حياتنا الفرديّة والاجتماعيّة الحاصلة فيه، وذلك على ضوء المثل الكاملة والمطلقة، أي الاقتراب من المثل قدر الإمكان. ويتّضح جليّا العودة الربط بين العالمين المحسوس والمعقول في نظريّة المعرفة الأفلاطونيّة؛ في ربطها الجدل كعلم للماهيّة مع جميع العلوم الأخرى: الطبيعيّة والرياضيّة، الفلك، الأخلاق، والسياسة والجمال.

(1) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السابع، (533).
(2) أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (540).

II - أنواع المثل:

حاول أفلاطون تصنيف المثل وترتيبها بعضها بالنسبة إلى بعض ترتيبا تصاعديّا في عالم المثل، لكن تصنيفه لها لم يكن كاملا تامّا، إذ أدرك صعوبة إن لم نقل استحالة عمل كهذا، واعترف بذلك حين قال في محاورة **"السفسطائي"**: " بدل أخذ جميع الصور، التي من الممكن أن يشوّشنا(يعرقل عملنا) عددها الكبير، لنختر الأهم، ولنرى ما هي كلّ واحدة منها مأخوذة على حدى، ثمّ معيار قابليتها للاتّصال المتبادل."[1]

لهذا، انطلق من معطيات الجدل الصاعد، واكتفى بتصنيف الصور التي اعتبرها أكثر كلّية وهي الطريقة التي ذكرها في النص السابق. كما ذكر في محاورة **"الجمهورية"** أنّ الجدل الصاعد ينتهي إلى إدراك مثال **" الخير"** الذي يقابل، بالنسبة إلى عالم المثل، الشمس بالنسبة إلى العالم الحسّي، فكما أنّ الشمس مصدر وجود الأشياء المحسوسة وقابليّتها لأن تكون مرئيّة، كذلك الخير مصدر وجود المثل وقابليّتها لأن تكون مدركة: " إنّ الشمس لا تجعل الأشياء التي نراها منظورة فحسب، بل هي الأصل في ميلادها ونموها، وغذائها، وإن لم تكن هي ذاتها تعني النشأة أو الميلاد، كذلك الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليّتها لأن تعرف فحسب، بل هي تدين له، على الأصح، بوجودها وماهيتها وإن لم يكن الخير ذاته وجودا، وإنّما هو شيء يفوق الوجود قوّة وجلالا."[2]

وفي محاورة **"السفسطائي"** انتهى إلى تحديد الأجناس العليا التي تشارك في الوجود والتي تضمن اتّصال المثل فيما بينها وهي: الوجود، الذات، الآخر، السكون والحركة: " والحال أنّ الأهمّ ضمن الأجناس هي خمسة: الوجود ذاته، الذات، الآخر، السكون والحركة."[3] لكنّ استعمال أفلاطون لكلمة **" جنس"** للدّلالة على المثل ليس شائعا في محاوراته؛ ففي أغلب المحاورات استعمل كلمة **" صورة"** لأنّ كلمة جنس تفترض مبدأ مجرّد

(1) **أنظر:** Platon**, Sophiste**, (254c).

النص باللغة الفرنسية:

" Au lieu de prendre toutes les formes, dont le grand nombre pourrait nous embrouiller, choisissons-en quelques unes de celles qui passent pour les plus importantes et voyons d'abord ce qui est chacune d'elles prises à part, puis en quelle mesure elle sont susceptibles de communauté mutuelle."

(2) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السادس، (509).

(3) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (255a).

النص باللغة الفرنسية:

" Or, les plus importants parmi les genres sont cinq: l'être lui-même, le même, l'autre, le repos et le mouvement."

ولـيس حقيقــة أنطولوجيّــة؛ فـــي محـــاورة " **فيلابــوس**" اهــتمّ بتحديــد الصّـــور العليــا للوجــود حيــث قسّـمه قسـمة حصــر إلــى أربعــة أقســام هــي: اللامحــدود، المحــدود، المركّــب مــن الإثنــين وعلّــة التركيــب، وأضــاف إمكانيّــة صــورة خامســة هــي علّــة الفصــل بــين المحــدود واللامحــدود، لكنّـــه بعـــد الاعتـــراف بإمكانيّـــة هـــذه الصّـــورة لـــم يعـــد إلـــى ذكرهـــا فـــي المحـــاورة، كمـــا أنّـــه لـــم يـــذكر مـــا يقصـــده بالمحـــدود واللامحـــدود، واكتفـــى بالإشـــارة إليهمـــا دون تحديـــد ماهيّتهمـــا: " لنقسّـــم الوجـــود إلـــى قســـمين أو بـــالأحرى إلـــى ثلاثـــة أقســـام: اللامحـــدود، المحـــدود، وثالـــث مكـــون مـــن اخـــتلاط الإثنـــين، نحـــن بحاجـــة إلـــى جـــنس رابع علة الاختلاط المتبادل للأوّلين، لكن عندئذ، ألن نكون بحاجة إلى خامس يكون علّة الفصل ؟ "[1]

هــذا عــن الأجنــاس، أمــا بالنسـبة للأنــواع، تنقســم المثــل الأفلاطونيّــة إلــى ثــلاث فئــات كبــرى هــي: مثــل الأشــياء المحسوســة؛ فلكــلّ فئــة مــن الأشــياء المتشــابهة مثالهــا الخــاص، مثـــل القـــيم كـــالخير، الجمـــال، العـــدل، الفضـــيلة وغيرهـــا، ومثـــل الصـــفات كالمســـاواة، التشــابه، الاخــتلاف وغيرهــا: " ... توجــد صــورة للتشــابه، صــورة للاخــتلاف، الأمــر نفســه بالنسـبة للواحـد، المتعـدّد، العـادل، الخيّـر، وكـلّ الأشـياء مـن هـذا النـوع. ... وأيضـا صـورة للإنسـان مختلفة عنّا وعن جميع البشر مثلنا."[2]

ومثلمــا توجــد مثــل القــيم الإيجابيّــة توجــد كــذلك فــي عــالم المثــل مثــل القــيم الســلبيّة، والســبب فــي قبــول أفلاطــون هــذه القــيم فــي عــالم المثــل هــو إمكانيّــة صــياغة مفهومهــا الكلـي المجـرّد وذلـك هـو المثـال، بالإضـافة إلـى أنّ التعمّـق فـي الفلسـفة يجعلنـا لا نحتقـر هـذه الأمـور بـل نفهـم جيّـدا وضـعها فـي الوجـود: " وأيضـا صـورة للنـار والمـاء؟ ـ كنـت فـي أغلـب الأحيـان متـردّدا بخصـوص هـذه الأشـياء لا أعـرف إن كـان ينبغـي الحكـم عليهـا مثـل السـابقة أو حكمـا آخـر. ـ هل أنت كذلك بخصوص الأشياء التي يظهر أنّها سخيفة؛ كالشعر، الطّين، القذارة، أو أيّ شيء آخر بدون

[1] **أنظر:** Platon, **Philèbe**, trad. Emile Chambry, Garnier, Flammarion, paris1939, (23b).

النص باللغة الفرنسية:

" Divisons tout ce qui existe dans l'univers en deux ou plutôt trois classes : l'infini, le fini, et une troisième forme du mélange de ces deux-là. Nous avons besoin d'un quatrième genre; la cause du mélange mutuel des premiers, mais alors n'aurons-nous pas besoin d'un cinquième qui puisse en faire la séparation ? "

[2] **أنظر:** Platon, **Parménide**, (130c).

النص باللغة الفرنسية:

" ... il y a une forme de la ressemblance, une forme de la dissemblance, il en est de même pour l'un, le multiple, le juste, le beau, le bon et toutes les choses de cette sorte. ... et aussi une forme d'Homme distincte de nous et de tout les hommes comme nous."

قيمة ولا معنى ؟ ـ لا، بالنسبة للأشياء التي نراها، لا أشك في وجودها، لكن أن أفكّر في وجود صورة لها، أخشى من كون ذلك غريبا جدا. ـ الأمر أنّه، حينما تتمكّن الفلسفة منك، لن تحتقر أيّ شيء من هذه الأشياء."[1] وليس ذلك فقط، بل توجد أيضا في عالم المثل مثل الأشياء الطبيعيّة والاصطناعيّة على السواء كمثال السرير الذي يصنعه النجار: " لكن الرسام يصنع سريرا بمعنى معيّن، أليس كذلك ؟ ـ بلى، سريرا ظاهريّا. ـ وماذا عن النجار ؟ إنّه لا يصنع الفكرة التي لدينا عن السرير، أعني ماهيّة السرير، وإنّما سريرا خاصا ؟ ـ فإن لم يصنع ماهيّة السرير، فإنّ ما يصنعه ليس حقيقيّا، وإنّما هو شيء يشبهه. ... ـ هناك ثلاثة أنواع من الأسرة... أحدها يوجد في طبيعة الأشياء... وهناك نوع ثان من صنع النجار. أما النوع الثالث فهو من صنع الرسام، أليس كذلك ؟ ـ بلى."[2]

والخلاصة هي أنّ المبدأ الذي عمل به أفلاطون في تصنيفه للمثل إلى أجناس وأنواع هو أنّه؛ يكون هناك مثال عندما يمكن صياغة مفهوم كلّي مجرّد أي عندما تكون هناك فئة من الأشياء تشترك في صفات تبرّر إدراجها ضمن مثال واحد ومن ثمّة تسميّتها باسم واحد: " لكلّ مجموعة من الأفراد يجمعهم اسم مشترك، مثال أو صورة مناظرة."[3]

(1) **أنظر:** Platon, **Parménide**, (130c).

النص باللغة الفرنسية:

" Et aussi une forme du feu et d'eau ? – J'ai été souvent perplexe au sujet de ses choses, ne sachant s'il fallait en juger comme des précédentes ou autrement. – L'es-tu aussi, au sujet des choses qui paraissent ridicules, comme le poil, la boue, la saleté ou toute autre chose insignifiante et sans valeur ? – Non, pour les chose que nous voyons je ne doute pas de leur existence, mais de penser qu'il en existe une forme, j'ai peur que ce ne soit pas trop étrange ... c'est que, quand la philosophie s'empare de toi, tu ne mépriseras plus aucune de ces choses."

(2) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب العاشر، (597).

(3) أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب العاشر، (596).

III - علاقة الأشياء بالمثل: (مفهوم المشاركة).

أشرنا في الفصل السابق إلى أنّ الجدل النازل عند أفلاطون توسيع وتطبيق أي استثمار لمعطيات الجدل الصاعد؛ إذ لم يكتف أفلاطون بالتسليم بوجود المعقول (المثال) انطلاقا من المحسوس بل حاول في جدله النازل تحديد وتفسير طبيعة ومضمون العلاقة التي تربط المحسوس بالمعقول، وتلك التي تربط مختلف المعقولات (المثل) بعضها ببعض، وعلاقة المعقول المطلق والوجود الأسمى مثال الخير بالمثل الأخرى، وذلك في إطار علاقة الكثرة بالوحدة؛ فالمثال يوحّد كثرة من الأشياء الحسّية، والمثل ذاتها كثرة موحّدة بمثل أكثر عموميّة وكليّة، هذه الأخيرة يوحّدها الوجود المطلق مثال الخير. فكيف توصّل أفلاطون إلى وضع تخطيط لعالم المثل؛ للعلاقة بين وحداته المعقولة(المثل) ولعلاقة هذه الأخيرة بالأشياء المادّية المحسوسة ؟

في كتابه **"الميتافيزيقا"**، قدّم أرسطو صورة مختصرة لأصول نظريّة المثل عند أفلاطون، حيث ذكر أنّ: " أفلاطون كان في شبابه صديقا لأقراطيلوس وكان هذا الأخير تلميذا لهيراقليطس، ولذلك فقد عرف عن طريقه مذهب هيراقليطس القائل بالتغيّر المستمر؛ فالأشياء المحسوسة في تغيّر دائم ولذلك لا يمكن أن تكون موضوعا للعلم، وقد ظلّ وفيّا لهذا المذهب. ومن ناحية أخرى، بحث سقراط عن الكلّي وكان أوّل من رسّخ الفكر حول التعريفات. قبل أفلاطون تعاليم أستاذه سقراط، لكن تكوينه الأوّل قاده إلى نقل هذا الكلي وجعله موجودا ذا حقيقة متعاليّة في عالم فوق الأشياء المحسوسة. وأطلق على هذه الحقائق الكليّة المفارقة للأشياء اسم المثل."[(1)] ولما كانت المثل متمايزة في طبيعتها وخصائصها عن الموجودات الحسّية، وكانت مع ذلك الأصول النموذجيّة لها؛ وجب وجود نوع من العلاقة بين المحسوس ونموذجه المعقول، هذه العلاقة سماها أفلاطون علاقة المشاركة: " هناك، بالتأكيد، مثل معيّنة تستمد منها الأشياء التي تشارك فيها تسميّتها، على سبيل المثال تلك التي تشارك في مثال التشابه تصبح متشابهة، والتي تشارك في مثال الكبر كبيرة، في الجمال والعدل، عادلة وجميلة."[(2)] هذه المشاركة هي نوع من الربط بين عالم الظواهر المتغيّرة وعالم الحقيقة الثابتة، هي ربط الكثرة المحسوسة بالوحدة المعقولة.

[(1)] أنظر: Aristote, **Métaphysique**, A-6, 987a-32, b-5.

[(2)] أنظر: Platon, **Parménide**, (131b).

النص باللغة الفرنسية:

" ... il y a, certainement, certaines formes dont les objets qui en participent tirent leur dénomination, par exemple ceux qui participent de la ressemblance deviennent semblables, ceux qui participent de la grandeur grands, de la beauté et de la justice, justes et beaux."

حاول أفلاطون - كما رأينا في الفصل السابق - حلّ إشكاليّة صلة الكثرة بالوحدة في الوجود وذلك على مستوى الصّلة بين العالمين المحسوس والمعقول وعلى مستوى عالم المثل بين مختلف المثل: **ما هي بالضبط العلاقة الأنطولوجيّة التي تربط الأشياء بالمثل من جهة، وتلك التي تربط المثل ذاتها من جهة أخرى ؟** وقد حدّدت المواقف التي اتّخذها بهذا الصدد خلال محاوراته؛ معالم مذهبه وبيّنت مراحل تطوّره؛ إذ أصبحت نظريّة **"المشاركة"** محور اهتمامه؛ حاول تحديد طبيعتها ومضمونها، وبحث الصعوبات التي تطرحها.

فما هي بالضبط هذه المشاركة التي تحدّث عنها أفلاطون ؟ ما طبيعتها ؟ هل تحمل طابعا ماديّا؛ بما أنّها علاقة بين الأشياء الماديّة والمثل المعقولة ؟ أم أنّ طبيعتها مغايرة تماما ؟ هل هي علاقة بين الأشياء والمثل فقط ؟ أم بين المثل أيضا ؟ وكيف تشارك الأشياء في المثل وهي مغايرة لها تماما في الطبيعة والخصائص ؟ أسئلة طرحتها وحاولت الإجابة عنها محاورة" **بارمنيدس"**. لكن الحقيقة أنّ نظريّة المثل لم تتّخذ صورة نهائيّة في أيّة محاورة من محاورات أفلاطون، بل تعدّلت تدريجيّا خلال هذه المحاورات، ولهذا فإنّ الدراسة الصحيحة لهذه النظريّة والتحديد الدقيق لمفهوم علاقة المشاركة فيها يجب أن يقوم على أساس تطوّري؛ يتناول النظريّة منذ وضعها كفرض أوّلي، ثم كيفيّة التدليل والبرهنة عليها، وأخيرا التطوّرات الحاصلة لها.

علاقة المحسوس بالمثال:

أوّل إشارة إلى نظريّة المثل وردت في محاورة **"أقراطيلوس"** حيث صرّح سقراط على لسان أفلاطون أنّ للأشياء حقيقة ثابتة لا تستند في وجودها إلى الصور المحسوسة أو الأسماء التي نطلقها عليها: "... من الواضح أنّ الأشياء تملك في ذاتها ماهيّة ثابتة. [...] يصبح بديهيّا أنّه ينبغي البحث خارج الأسماء، عن أشياء أخرى ترينا، بدون الأسماء حقيقة الأشياء."[1] كما حاول إثبات المثل بالمنهج الفرضي؛ فلإمكان المعرفة يجب افتراض ثبات موضوعها، وهو ما يؤدّي ضرورة إلى افتراض وجود حقائق في ذاتها: " في رأيي، ينبغي القول بوجود شيء جميل وخيّر في ذاته، والأمر نفسه بالنسبة لكلّ شيء جزئي. هذا الجميل في ذاته، أليس مماثلا دائما لذاته ؟ هل نستطيع قول الحق عن الجميل، إذا كان في تغيّر دائم ؟ عندئذ كيف

[1] أنظر: Platon, **Cratyle**, (386d-439a).

النص باللغة الفرنسية:

" ... il est claire que les choses ont en elles-mêmes une essence fixe.[...] il devient évident qu'il nous faut chercher en dehors des noms, d'autres choses pour nous faire voir, sans les noms, la vérité des choses."

يستطيع شيء لا يظلّ أبدا على الحالة نفسها، أن يملك وجودا ؟ بل لا نستطيع حتى الحديث عن معرفة إذا كان كلّ شيء يتغيّر ولا شيء يظل ثابتا."[1]، افتراض حاول إثباته والبرهنة عليه في المحاورات اللاحقة.

في محاورة " **فيدون**" فسّر - كما رأينا - الموجودات تفسيرا عليا أدى به إلى الانتقال من رأي **أنكساغوراس**: " حدث ذات يوم أن سمعت - قال سقراط على لسان أفلاطون - أحدا يقرأ في كتاب لأنكساغوراس؛ أنّ العقل هو منظّم وعلّة كلّ الأشياء. فكرة هذه العلة كانت مصدر فرح لي؛ إذ خيّل إليّ أنّني اكتشفت في شخص أنكساغوراس معلّما يعلمني علّة الموجودات. لكن سرعان ما شعرت بالخيبة؛ لأنّني متقدّما في قراءتي وجدت المؤلف يترك العقل جانبا، وبدل أن ينسب تنظيم العالم إلى علل حقيقيّة، اتّخذ كعلل الهواء، الإثير، الماء وعددا من الأشياء الأخرى. لكن إطلاق لفظ العلل على أشياء كهذه أمر مخالف للصواب."[2]؛ إلى القول بالمثل والتدليل على أنّها حقائق الأشياء وعللها الغائيّة: " سأحاول إبراز طبيعة العلّة، بالعودة إلى هذه الأفكار التي استعملتها كثيرا. سأنطلق من قبول وجود شيء جميل، خيّر، كبير في ذاته، وهكذا بالنسبة لباقي الأشياء.[...] أأكد بأنّه؛ بمثال الجمال تصبح جميع الأشياء الجميلة جميلة، وبالمثل، بمثال الكبر تصبح الأشياء الكبيرة كبيرة، والأكبر هي أكبر، وبمثال الصغر الأصغر هي أصغر."[3] وبهذه العلية المثاليّة أدخل أفلاطون التفسير الميتافيزيقي الذي

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (439d).

النص باللغة الفرنسية:

" A mon avis, il faut dire, qu'il existe quelque chose de beau et de bon en soi et qu'il en est de même pour chaque chose particulière. Ce beau en soi n'est-il pas, toujours pareil à lui-même ? Pourrait-on dire proprement du beau, s'il passe sans cesse ? Alors comment une chose qui n'est jamais dans le même état pourrait-elle avoir quelque existence ? Mais on ne peut même pas dire qu'il y ait connaissance, si tout change et si rien ne demeure fixe."

(2) أنظر: Platon, **Phédon**, (97c-98d).

النص باللغة الفرنسية:

" Un jour, ayant entendu quelqu'un lire dans un livre dont l'auteur était Anaxagore; que c'est l'esprit qui est l'organisateur et la cause de toutes choses. L'idée de cette cause me ravit, je me réjouissais d'avoir trouver dans la personne d'Anaxagore un maître pour m'enseigner la cause des êtres. Mais je ne tardais pas à tomber du haut de cette merveilleuse espérance, car, avançant dans ma lecture, je vois un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence et qui au lieu d'assigner des causes réelles à l'ordonnance du monde, prend pour des causes l'air, l'éther, l'eau et quantité d'autres choses. [...] mais appeler causes de pareilles choses, c'est par trop extravagant."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (100c).

النص باللغة الفرنسية:

" Je vais, essayer de montrer la nature de la cause, en revenant à ces idées que j'ai tant rebattues, je partirai de-là; admettant qu'il y a quelque chose de beau, de bon, de grand en soi et ainsi du reste. (...) j'affirme que c'est par le beau, que toutes les belles choses deviennent belles. Et que de même c'est par la grandeur que les choses grandes sont grandes, et que les plus grandes sont plus grandes, et par la petitesse que les plus petites sont petites."

لا يبحث في العلل بحثا تجريبيّا بل يفترض وجودها في مستوى يعلو على التجربة وعلى المعلولات. وقد ترتّب على هذا أن أصبحت علاقة العلّية بين المعقول والمحسوس عنده هي علاقة مشاركة بين المحسوس والمعقول: " يظهر لي أنّه، إذا وجد شيء جميل خارج الجميل في ذاته، هذا الشيء ليس جميلا إلاّ لأنّه يشارك في هذا الجميل في ذاته، وأقول الأمر نفسه بالنسبة لجميع الأشياء."[1] يعني ذلك أنّه ليست هناك طريقة لوجود الأشياء ـــ حسب أفلاطون ـ إلا بمشاركتها في ماهّيتها المعقولة(المثل)؛ فالمشاركة إذن هي شرط إمكانيّة وجود الأشياء، هي أسلوب ارتباط العالم المحسوس بالعالم المعقول. لكن هذه المشاركة من أهمّ صعوبات المذهب الأفلاطوني؛ إذ **كيف يشارك المحسوس في المعقول وكلاهما مفارق للآخر ومتمايز عنه في الطبيعة والخصائص ؟**

وفي محاورة **"الجمهورية"** تحدّدت معالم نظريّة المثل؛ فلم يعد المثال مجرّد فرضيّة سلّم بها بل حقيقة مقرّرة، حيث أقرّ أفلاطون حقيقة وجود مثال لكلّ مجموعة من الأشياء تحمل اسما واحدا: " لكل مجموعة من الأشياء يجمعهم اسم مشترك، مثال أو صورة مناظرة."[2] وأنّ المثل في علاقة وتفاعل مع الأشياء ومع بعضها البعض: " وهذا يصدق على كلّ المثل؛ فكل منها لو نظر إليه في ذاته لكان واحدا، ولكنها تتبدى في عدد كبير من التجمعات، فتمتزج بأفعال، وبأجسام ماديّة، وبعضها ببعض، وهكذا يبدو كلّ منها كثيرا."[3] كما قسّم الوجود إلى عالمين محسوس(منظور) ومعقول، وجعل قمّة هذا الأخير مثال الخير شمس العالم المعقول وأساس الوجود والعلم والحقيقة، ولا يدرك إلاّ بالجدل: " آخر ما يدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير؛ إنّه علّة كل ما هو خيّر وجميل في الأشياء جميعا، وإنّه في العالم المنظور هو خالق النور وموزّعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل؛ فبدون تأمّل هذا المثال لا يستطيع أحد أن يسلك بحكمة."[4] وقد **شرح الصلة القائمة بين العالمين في شكل رمزي تجلّى في أسطورة الكهف الواردة في الكتاب السابع من هذه المحاورة:** " تخيّل رجالا قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف تطلّ فتحته إلى النور، ويليها ممر إلى الكهف. هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظفارهم، وقد قيّدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال، ومن ورائهم تضيء

[1] **أنظر:** Platon, **Phédon**, (100c).

النص باللغة الفرنسية:

" Il me paraît que, s'il existe quelque chose de beau en dehors du beau en soi, cette chose n'est belle que parce qu'elle participe de ce beau en soi, et je dis qu'il est de même de toutes choses."

[2] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب العاشر، (596).

[3] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب الخامس، (476).

[4] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (517).

نـــار أشـــعلت عـــن بعـــد، وبـــين النـــار والســـجناء طريـــق مرتفـــع علـــى طولـــه جـــدار صـــغير. ولنتصـــوّر علـــى طـــول الجـــدار رجـــالا يحملـــون شـــتّى أنـــواع الأدوات مـــن الحجـــر أو الخشـــب أو غيرهـــا مـــن المـــواد. إنّ الســـجناء فـــي مـــوقعهم هـــذا لا يـــرون غيـــر الظـــلال التـــي تلقيهـــا النـــار علـــى الجـــدار المواجـــه لهـــم مـــن الكهـــف، فهـــم إذن لا يعرفـــون مـــن الحقيقـــة فـــي كـــلّ شـــيء إلاّ ظـــلال الأشـــياء المصـــنوعة. ... فلنفـــرض أنّنـــا أطلقنـــا صـــراح واحـــد مـــن هـــؤلاء الســـجناء وأرغمنـــاه علـــى الســـير رافعـــا عينيـــه إلـــى النـــور، واقتـــدناه مرغمـــا عنـــه ومضـــينا بـــه فـــي الطريـــق الصـــاعد الـــوعر، فـــلا نتركـــه حتـــى يواجـــه ضـــوء الشـــمس. ... سيســـتنتج أنّ ضـــوء الشـــمس يـــتحكم فـــي كـــلّ مـــا فـــي العـــالم المنظـــور، وإنّهـــا، بمعنـــى مـــا علّـــة كـــلّ مـــا كـــان يـــراه هـــو ورفاقـــه فـــي الكهـــف."[1] معنـــى ذلـــك أنّ العـــالم المحســـوس ظـــلّ للعـــالم المعقـــول(عـــالم المثـــل)؛ فـــالكهف عنـــد أفلاطـــون رمـــز للعـــالم المحســـوس، والظـــلال هـــي مـــا يبـــدو فـــي عـــالم الحـــسّ مـــن موجـــودات نعتقـــد أنّهـــا الحقيقـــة وهـــي خيـــال، أمـــا التماثيـــل الموجـــودة خـــارج الكهـــف فهـــي رمـــز للمثـــل أو عـــالم الحقيقـــة، والنـــار هـــي ضـــوء الشـــمس، والشـــمس هـــي مثـــال الخيـــر أرفـــع المثـــل وأعلاهـــا، والصـــعود مـــن الكهـــف إلـــى الخـــارج لرؤيـــة الأشـــياء يمثّـــل مرحلـــة الجـــدل الصـــاعد التـــي ينتقـــل فيهـــا العقـــل مـــن المحســـوس إلـــى المعقـــول: " الســـجن يقابـــل العـــالم المنظـــور، ووهـــج النـــار ينـــاظر الشـــمس، أمـــا رحلـــة الصـــعود لرؤيـــة الأشـــياء فـــي العـــالم المنظـــور، فتمثّـــل صـــعود الـــنفس إلـــى العـــالم المعقـــول."[2] والفيلســـوف الحقيقـــي يميّـــز بـــين الأشـــياء المشـــاركة ومثلهـــا ويجـــاوز المحســـوس المتغيّـــر إلـــى نموذجـــه المعقـــول الـــدائم: " يعـــرف الفلاســـفة كـــلّ صـــورة ويعلمـــون مـــا تمثلـــه، لأنّهـــم شـــاهدوا الأصـــول الحقيقيّـــة للجمـــال والعـــدل والخيـــر.(...) إنّ الأمـــر فـــي رأيـــي يتعلـــق بتحويـــل الـــنفس مـــن الظلمـــة إلـــى النـــور، أي الارتقاء بها نحو الحقيقة، وهي الرحلة التي نسمّيها بالفلسفة الحقة."[3]

أمّـــا فـــي محـــاورة " **تيـــاتيتوس**"، بـــدأ أفلاطـــون يفكـــر فـــي علاقـــة الكثـــرة بالوحـــدة (المحســـوس بـــالمعقول) وفـــق نظـــرة جديـــدة اعتمـــادا علـــى معطيـــات مـــنهج الجـــدل فـــي مرحلتـــه النازلـــة هـــذه المـــرة؛ علاقـــة تحـــدّدت فـــي الحمـــل ومـــن ثمّـــة فـــي الحقيقـــة الأنطولوجيّـــة؛ فالمثـــل فـــي هـــذه المحـــاورة هـــي مفـــاهيم معقولـــة" **مشـــتركة**" بـــين الأشـــياء توحّد فئة من الأشياء المتشابهة: "... اتّخذ كنموذج الإجابة التي قدّمتها حول الجذور، ومثلما جمعتها جميعا،

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السابع، (517).
[2] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (514 - 516) بتصرف.
[3] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السابع، (520 - 521) بتصرف.

مهما كان عددها، تحت صورة واحدة، حاول كذلك الإشارة إلى صور المعرفة الكثيرة بلفظ واحد."[1] يتّضح من هذا النص أنّ المثال(الصورة) هو المشترك الذي يوحّد كثرة من الأشياء المتشابهة، هو اللفظ الواحد الذي يطلق عليها جميعا، وهنا تظهر علاقة الكثرة بالوحدة في الحمل ومن ثمّة في الحقيقة الأنطولوجيّة.

هذه **"المشتركات"** وحدها النفس تدركها بذاتها دون اللجوء إلى الاعتماد على أيّة حاسة: " في رأيي، النفس ذاتها وبذاتها تبحث المفاهيم المشتركة في جميع الأشياء: الوجود واللاوجود، التشابه والاختلاف، الهويّة، وكذلك الوحدة، والزوجي والفردي والألفاظ الأخرى المطبقة على هذه الأشياء."[2] وبما أنّ النفس وحدها يمكنها بذاتها إدراك الوجود وكيفيّاته ولا يمكن بلوغ الحقيقة إلاّ عن هذا الطريق؛ المعرفة بالنفس هي العلم الحقيقي الوحيد: " الوجود الأكثر اشتراكا بين جميع الأشياء، يندرج ضمن الموضوعات التي تبحث النفس عن بلوغها بذاتها، من المستحيل بلوغ الحقيقة إذا لم نبلغ الوجود، وإن لم نبلغ الحقيقة لن نحصل على العلم. لا يكمن إذن العلم في الانطباعات الحسّية بل في الاستدلال حول الانطباعات؛ لأنّه يظهر أنّه عن هذا الطريق يمكن بلوغ الماهيّة والحقيقة."[3]

بالتّالي، وكما هو واضح في نصوصها، أكّدت محاورة **" تياتيتوس"** أنّ العلاقة بين المحسوس والمعقول هي علاقة مشاركة؛ المعقول هو المشترك بين المحسوسات، ولهذا فهي تشارك فيه ضرورة. لكن التأكيد على ضرورة تحديد هذه العلاقة ومضمونها لم يظهر إلاّ في محاورة **" بارمنيدس"**؛ هذه الأخيرة حملت طابعا جدليّا ظهر فيه تأثر أفلاطون بالإيليّين **بارمنيدس** وتلميذه **زينون**،

(1) **أنظر:** Platon, **Théétète**, (149a).

النص باللغة الفرنسية:

" ... prends pour modèle la réponse que tu a faite sur les racines et de même que tu les a renfermées, quel qu'en fut le nombre, dans une forme unique, essaye aussi de désigner les nombreuses formes de connaissance par un terme unique."

(2) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (185d).

النص باللغة الفرنسية:

" A mon avis, c'est l'âme elle-même et par elle-même qui examine les notions communes en toutes choses : l'être et le non-être la ressemblance et le dissemblance, l'identité et la différence, et aussi l'unité, et aussi le pair et l'impaire et d'autre termes qu'on applique à ces choses."

(3) **أنظر:** Platon**, Ibid.**, (186d).

النص باللغة الفرنسية:

" L'être qui est le plus commun à toutes choses, est parmi les objets que l'âme elle-même, cherche à atteindre par elle-même. Il est impossible d'atteindre la vérité quand on n'atteint pas l'être, et si l'on n'atteint pas la vérité on n'aura jamais la science, ce n'est donc point dans les impressions que réside la science, mais dans le raisonnement sur les impressions, car c'est par cette vois, semble-t-il, qu'on peut atteindre l'essence et la vérité."

وقدّمت مثلا، هو الأوّل من نوعه في تاريخ الفلسفة، للفيلسوف وهو ينقد نفسه بنفسه؛ فقد تضمّنت جملة من الاعتراضات وجّهها بارمنيدس على لسان أفلاطون لنظريّة المثل كما عرضتها محاورتي " **فيدون**" و"**الجمهورية**"، اعتراضات انصبّت خاصة حول **إمكانيّة وجود مثل لجميع الأشياء، وطبيعة هذا الوجود: هل هو مفارق ؟ أم أنّه محايث ؟ هل هو مادّي محسوس ؟ أم أنّه لا مادّي معقول ؟ وحول علاقة المثل بالأشياء: طبيعة وكيفيّة مشاركة المحسوس في المعقول**. هذه الأخيرة تنشأ عنها صعوبات كثيرة؛ إذ كيف يمكن أن يشارك المحسوس في المعقول وكلّ منهما مغاير الآخر؟ ولاختلاف الطبيعتين لا يمكن تفسير هذه المشاركة ماديّا. ولهذا قسّم أفلاطون هذه المحاورة إلى قسمين: ناقش في القسم الأوّل صعوبات المشاركة، هذه الأخيرة حاول حلّها في محاورة "**السفسطائي**" وقدّم في الثاني مثالا تطبيقيّا للمنهج الجدلي، هو عبارة عن تمرين جدلي صوري خالص يتعلّق بعلاقة الواحد بالمتعدّد(الوحدة بالكثرة)، ولهذا فهو استمرار للنقاش الموجّه لنظريّة المثل وعلى الخصوص نظريّة المشاركة، في الجزء الأوّل من المحاورة.

صعوبات مشاركة المحسوس في المثال:

بدأ أفلاطون محاورة" **بارمنيدس**" بالتسليم بوجود مثل مفارقة وممايزة تماما للأشياء التي تشارك فيها: " لكن قل لي - قال بارمنيدس على لسان أفلاطون - هل هذا التمييز صادر منك؛ حينما جعلت الصور مفارقة للأشياء التي تشارك فيها ؟ وهل تعتقد بوجود تشابه في ذاته يختلف عن التشابه الحسّي، وأنّ الأمر نفسه بالنسبة للواحد، والمتعدّد، وكل ما أتينا على ذكره ؟ - نعم، قال سقراط (على لسان أفلاطون)."[1] وبضرورة هذه المشاركة بين المحسوس والمعقول؛ بقدر مشاركته فيه يتأكّد وجوده: "... توجد صورة في ذاتها للتشابه، وأخرى مقابلة لها، للاختلاف في ذاته، الأشياء التي تشارك في التشابه تصبح متشابهة بقدر مشاركتها فيه، تلك التي تشارك في الاختلاف تصبح مختلفة، وتلك التي تشارك في الاثنين، تصبح أحدهما والآخر في آن واحد."[2] يعني ذلك أنّ الأشياء تشارك في مثل

---

(1) **أنظر:** Platon, **Parménide**, (130c).
النص باللغة الفرنسية:
" Mais dis-moi, dit Parménide, est-ce de toi-même cette distinction que tu fais, quand tu mets à part certaines formes qui ne sont que des formes, et à part aussi les choses qui en participent ? Et crois-tu qu'il existe une ressemblance en soi distincte de la ressemblance qui est la notre, et qu'il en est de même pour l'un le multiple et tout ce que tu viens d'entendre nommer ? – Oui, dit Socrate."

(2) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (128d).
النص باللغة الفرنسية: =

مختلفة، وبهذه المشاركة يفسّر تغيّرها؛ فصيرورة المحسوس عند أفلاطون ليست تناقضا داخليّا (صراعا للأضداد) كما قال هيراقليطس بل تفسّر بمشاركته في مثل مختلفة: " تشارك كلّ الأشياء في مثل متقابلة، وبهذه المشاركة المضاعفة، هي في آن واحد مشابهة ومغايرة لذاتها."[1] وهنا يظهر وفاء أفلاطون للفلسفة الهيراقليطيّة. وقد ذكر أرسطو في كتابه **"الميتافيزيقا"** أنّ نظريّة المشاركة هذه عند أفلاطون ذات أصل **فيثاغوري**: " أما بالنسبة لهذه المشاركة، لم يغيّر أفلاطون غير الاسم: قال الفيثاغوريون إنّ الأشياء توجد بمحاكاتها للأعداد، أما أفلاطون فقد قال إنّ الكثرة الحسّية توجد بمشاركتها في المثل، فقط الاسم تغيّر. رغم ذلك، هذه المشاركة أو المحاكاة أيّا كانت طبيعتها، تركوها دون تحديد دقيق."[2] وفسّر مفارقة المثل الأفلاطونيّة للعالم المحسوس بتأثر أفلاطون بفلسفتي هيراقليطس وسقراط؛ فبما أنّ الوجود المحسوس في صيرورة مستمرّة وتغيّر دائم كما قال هيراقليطس، وبما أنّ العلم لا يتعلّق إلاّ بالماهيات الثابتة كما قال سقراط؛ كان الحلّ الوحيد للتوفيق بين الرأيين وضع المثل في عالم مفارق للواقع المحسوس: " كان مذهب المثل، عند مؤسّسيه(أفلاطون)، نتيجة براهين هيراقليطس حول حقيقة الأشياء، براهين أقنعتهم، والتي تبعا لها كلّ الأشياء المحسوسة في صيرورة دائمة، بحيث أنّه لوجود علم أو معرفة بشيء، ينبغي وجود حقائق خارج الطبائع المحسوسة، حقائق ثابتة؛ لأنّه لا يوجد علم بما هو في تغيّر دائم. وكان سقراط أوّل من بحث في التعريف بالكلي، (...) كان يبحث عن الماهيّة نقطة انطلاق العلم."[3] لكن سقراط - أضاف أرسطو - لم يمنح وجودا مفارقا لا للكلّيات ولا للتعريفات.[4] بعد ذلك، انتقل أفلاطون إلى بحث الكيفيّة التي تتمّ بها هذه المشاركة بين المحسوس والمثال: " هل في كل المثال - قال بارمنيدس - أم في جزء منه يشارك كل مشارك فيه ؟ أم هناك كيفيّة أخرى للمشاركة خارج هذه ؟"[5]

= " ... il a une forme en soi de la ressemblance, et une autre opposée à celle-là, celle de la dissemblance en soi, les choses qui participent de la ressemblance deviennent semblables en tant et pour autant qu'elles-en participent, celles qui participent de la dissemblance deviennent dissemblables, et celles qui participent des deux l'un et l'autre à la fois."

(1) **أنظر:** Platon, **Parménide**, (129d).

النص باللغة الفرنسية:

" Toutes les choses ont part à des formes contraires, et sont par le fait de cette double participation à la fois semblables et dissemblables à elles-mêmes."

(2) **أنظر:** Aristote, **Métaphysique**, A-6, 987b10-14.

(3) **أنظر:** Aristote, **Ibid.,** M-4, 1078b13-30.

(4) **أنظر:** Aristote, **Ibid.,** M-4, 1078b-31.

(5) **أنظر** Platon, **Ibid.,** (129d).

النص باللغة الفرنسية: =

وذلك بغرض تحديد طبيعتها؛ أجاب بارمنيدس على لسان أفلاطون دائما: " بأيّة كيفيّة تريد، يا سقراط، أن تشارك الأشياء في المثل، حينما لا يمكن أن تشارك لا في جزء منها ولا في كلّها ؟"[(1)]
يتّضح من هذا النص أنّ أفلاطون يرفض مشاركة الأشياء في جزء من المثال وفي كلّ المثال أيضا، لأنّ هذا التصوّر المادّي لعلاقة المشاركة يطرح ــ حسب رأيه - عدة صعوبات: إن شاركت الأشياء في كل مثالها - وهو مفارق لها - يصبح هذا الأخير متكثرا بسبب مشاركة الكثرة فيه، ويفقد هكذا هويته: " قال بارمنيدس: هكذا إذن وهو واحد، يحلّ المثال بكامله في آن واحد، في عدة أشياء منفصلة، وبالتالي ينفصل هو ذاته عن ذاته."[(2)]
وإن شاركت في جزء من المثال، يصبح قابلا للقسمة، وبما أنّ المادّي وحده هو المنقسم ضرورة، في هذه الحالة أيضا يفقد المثال هويّته ويصبح غير ذاته: " قال بارمنيدس: على هذا المثل ذاتها منقسمة والأشياء التي تشارك فيها لا تشارك إلاّ في جزء منها، وكل واحد منها لا يملك في ذاته المثال كلّه، بل جزءا منه فقط. أجاب سقراط: ــ يظهر أنّ الأمر هكذا. أضاف بارمنيدس: ــ عندئذ، هل تقبل القول إنّ المثال الذي هو واحد، هو حقيقة منقسم وفي الوقت نفسه واحد ؟"[(3)]

للإجابة على اعتراضات بارمنيدس لجأ سقراط إلى استعارة شبّه فيها المثال بالنهار: " يمكن أن يكون المثال كالنهار الذي هو واحد؛ وفي الوقت نفسه يوجد في أماكن كثيرة، دون أن ينفصل عن ذاته. وهكذا يمكن أن يكون كلّ مثال، في آن واحد، في جميع المشاركين فيه، دون التوقف

= " Est-ce de la forme entière -dit Parménide- ou d'une partie que chaque participant participe ? ou bien y aurait-il encore une autre manière de participer en dehors de celles-là ?"

(1) أنظر: Platon, **Parménide**, (131e).
النص باللغة الفرنسية:
" De quelle manière veux-tu donc, Socrate, reprit Parménide, que les choses participent des formes, alors qu'elles ne peuvent participer ni de leurs partis ni de leur totalité ? "

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (131b).
النص باللغة الفرنسية:
" Ainsi donc, tout en étant une, la forme serait à la fois tout entière dans plusieurs choses séparées, et par suite elle serait elle-même séparée d'elle-même. "

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (131b-e).
النص باللغة الفرنسية:
" A ce compte, les formes elles-mêmes sont divisibles et les objets qui en participent ne participent que d'une partie, et chacun d'eux n'a plus en lui la forme entière, mais une partie seulement.- Il parait bien qu'il en est ainsi, répond socrate.- Alors, Socrate reprit Parménide, consentira-tu à dire que notre forme qui est une, est réellement divisible et qu'elle sera encore une ? "

عن كونه واحدا."(1) استعارة فيها إشارة ضمنيّة إلى مثال الخير شمس العالم المعقول وعلة الوجود والعلم والحقيقة في كلّ الموجودات، لكنّها إشارة غامضة غير واضحة تماما، لأنّها وظفت ألفاظا تحمل دلالة ماديّة مكانيّة(كلمة أماكن). لكن بارمنيدس ردّ على سقراط باعتراض آخر قائلا: " هذه، يا سقراط، طريقة ساخرة لجعل الشيء نفسه حاضرا في عدة أماكن في الوقت نفسه: وكأنّك، مغطيّا أشخاصا كثيرين بقطعة قماش، تقول بأنّها واحدة، وهي كلّها على كثيرين. ألا تعتقد بأنّ هذا، بالتقريب، ما تقوله ؟ أجاب سقراط: ـ ربّما. أضاف بارمنيدس: ـ في هذه الحالة، هل ستكون قطعة القماش بكاملها على فرد، أم جزء منها على فرد، وجزء آخر على فرد آخر ؟"(2) بالتالي، واضح من نصوص المحاورة، أنّ أفلاطون يرفض التصوّر المادي للمثل؛ فلا يمكن أن تحمل هذه الأخيرة خصائص حسيّة كالقسمة والتركيب الماديّين، الوجود داخل الزمان والمكان، وغيرها. ومن ثمّة فهو يرفض التصوّر المادي للمشاركة؛ هذه الأخيرة لا يمكن أن تحمل طابعا ماديّا: " النقد الثاني لبارمنيدس المتمثل في التساؤل عما إذا كانت الأشياء تشارك في جزء من المثال أم في كلّ المثال، موجّه ضد تصوّر ماديّ للمثل؛ في الواقع، إذا كانت الأشياء لا تشارك في كلّ المثال ولا في جزئه؛ فلأنّ المشاركة لا يمكن أن تكون ماديّة."(3) وبعد رفض المشاركة الماديّة، انتقل أفلاطون إلى بحث كيفيّة أخرى للمشاركة هي المشاركة النفسيّة؛ اقترح بأنّ المثل أفكارا عقليّة توجد في النفس: " قال سقراط: لكن ربّما يا بارمنيدس كلّ واحد من هذه المثل ليس إلاّ فكرة ولا يمكن أن يتكوّن خارج العقل، في هذه الحالة، كلّ مثال يكون واحدا، ولن يكون عرضة للنتائج التي أتيت على عرضها."(4) لكن ذلك يقود إلى مثاليّة مطلقة ـ حسب رأي

(1) **أنظر:** Platon**, Parménide**, (131b).
النص باللغة الفرنسية:
" La forme, répliqua Socrate, pourrait être comme le jour qui est un, est à la fois en beaucoup de lieux, sans être pour cela séparé de lui-même, c'est ainsi que chaque forme peut-être à la fois dans tous ses participant, sans cesser d'être une. "

(2) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (131b).
النص باللغة الفرنسية:
" – voilà, Socrate, reprit Parménide, une plaisante manière de faire que la même chose soit présente dans plusieurs endroits à la fois : c'est comme si, ayant étendu une toile sur plusieurs personnes, tu disais qu'étant unique, elle est toute entière sur plusieurs. Ne crois-tu pas que c'est à peu prés ce que tu dis ? – Peut-être, dit Socrate. – En ce cas, reprit Parménide, serait-elle sur chacun, ou telle partie sur l'un, telle partie sur l'autre. "

(3) **أنظر:** Jean Wahl, **Etude sur le Parménide de Platon**, F.Rieder et C^ie, Paris1926, p.27.

(4) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (132d).
النص باللغة الفرنسية: =

أفلاطون ـ ولذلك رفض أيضا هذه الكيفيّة للمشاركة: " ـ حينئذ كلّ فكرة ستكون واحدة، لكن فكرة لشيء موجود. ـ نعم، أليس الفكرة الواحدة لشيء غير هذه الفكرة مفكر فيها على أنّها حاضرة في مجموعة من الأشياء، وعلى أنّها واحدة ؟ ـ بلى. ـ لكن ما هو مفكر فيه هكذا باعتباره واحدا ودائم الثبات في جميع الأشياء، ألا يكون مثالا ؟ ـ هذا أيضا ضروري بداهة. ـ لكن ماذا ؟ إذا كانت الأشياء الأخرى تشارك ضرورة في المثل، كما تقول، ألست مرغما على الاعتقاد بأنّه، إما أنّ الكلّ مكوّن من أفكار وأنّ الكلّ يفكر، أو أنّ الكلّ، مع أنّه فكرة، لا يفكر ؟ ـ هذا أيضا لا يمكن دعمه."[1] وهكذا انتقل أفلاطون من مشاركة ماديّة رفضها، إلى مشاركة نفسيّة رفضها أيضا؛ من تصوّر ماديّ للمثل لم يقبله، إلى تصوّر نفسي لها باعتبارها أفكارا عقليّة ذاتيّة توجد في النفس، لم يقبله أيضا، ثم أخيرا إلى تصوّرها مثلا معقولة موضوعيّة: " مثل هذه التصريحات(تصريحات بارمنيدس في النص السابق) تدين كلّ تأويل مثالي للفلسفة الأفلاطونيّة؛ تفرض واقعيّة المعقول التي كشفت سابقا عن صعوبات كثيرة. ما يمكن استخلاصه من مناقشة محاورة بارمنيدس هو أنّه من الصعب الدفاع عن واقعيّة المعقول، لكن لا يمكن، للإفلات منها، ردّ المثال إلى كيفيّة نفسيّة والانطواء هكذا تحت نزعة نفسيّة تهدّد موضوعيّة الفكرة. نعم ينبغي إنقاذ الحقيقة؛ التأكيد على مفارقتها، لكن دون التواري خلف الفكرة، وهو ما أكّد عليه أفلاطون ضدّ النزعة النفسيّة؛ لا توجد فكرة لا علاقة لها بالوجود، وهو ما يمكن أن نسمّيه قصديّة الفكرة."[2] وللإفلات من هذه المثاليّة المطلقة التي انتهى إليها التفسير النفسي للمشاركة، اقترح أفلاطون تعويض هذه الأخير بالمحاكاة؛ المثل هي نماذج والأشياء المحسوسة نسخ لها تحاكيها وتشبهها وبقدر محاكاتها لها وتشبهها بها

═ " Mais peut-être, Parménide, reprit Socrate, chacun de ces formes n'est qu'une pensée et ne saurait se former ailleurs que dans l'esprit. Dans ce cas chaque forme serait une et ne serait plus exposée aux conséquences que tu viens d'exposer. "

(1) **أنظر:** Platon, **Parménide**, (132d).

النص باللغة الفرنسية:

" Alors, dit Parménide, chaque pensée serait une, mais pensée de quelque chose qui est. – Oui, dit Socrate. – N'est-ce la pensée d'une certaine chose une que cette pensée pensée comme présente à toute une série de choses et comme une idée unique ? – Si. – Mais ce qui est ainsi pensé comme étant un et toujours le même en toutes choses, ne serait-ce pas une forme ? – Cela aussi est évidemment nécessaire. – Mais quoi ? dit Parménide, si les autres choses participent nécessairement des formes, comme tu le dis, n'es-tu pas forcé de croire, ou bien que tout est fait de pensées et que tout pense, ou bien que tout, quoique pensée, ne pense pas ? – Cela non plus ne peut pas se soutenir, dit Socrate."

(2) **أنظر:** Joseph Moreau, **Le sens du platonisme**, éditions Les Belles Lettres, Paris1967, p.210.

يتأكد وجودها وحقيقتها: " بل يظهر لي، يا بارمنيدس أنّ الأشياء هي بالأحرى هكذا؛ المثل هي نماذج موجودة في الطبيعة، والأشياء تشبهها، هي نسخ لها."[1] لكن في هذه الحالة أيضا؛ إذا كانت النسخ تشبه النموذج(المثال)، يجب الاعتراف بوجود مثال ثاني يفسّر التشابه بين المثال الأوّل والشيء المحسوس الذي يشبهه، ومثال ثالث ورابع وخامس، وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن ثمّة يتضاعف عدد المثل إلى ما لا نهاية، وبدل أن تلبي نظريّة المثل المطلب الذي لأجله وجدت وهو الحاجة إلى الوحدة' تقود إلى كثرة لا متناهية: " قال بارمنيدس: من غير الممكن إذن أن يشبه شيء المثال ولا المثال شيئا، وإلا وراء المثال، سيظهر دائما مثال آخر، وإذا شابه هذا الأخير شيئا، سيظهر مثال آخر أيضا، ولن يتوقف أبدا عن الظهور مثال جديد، إن صار المثال شبيها بما يشارك فيه."[2] لهذا رفض أفلاطون هذا التفسير لعلاقة المشاركة مؤكدا ضرورة البحث عن كيفيّة أخرى لتفسير مشاركة المحسوس في المعقول: " قال بارمنيدس: ليس إذن بالتشابه تشارك الأشياء في المثل، وينبغي البحث عن كيفيّة أخرى للمشاركة."[3]

وهناك صعوبات أخرى كثيرة أثارها أفلاطون في هذه المحاورة، وكلها دارت حول المشاركة ومفارقة المثل؛ أخطرها كون هذه الأخيرة ممتنعة عن الإدراك والمعرفة: " قال بارمنيدس: تبرز صعوبات كثيرة إذا أردت إثبات مثال واحد ومتميّز لكل فئات الموجودات، لكن أخطرها هي هذه؛ نستطيع التأكيد أن المثل غير قابلة حتى لأن تعرف، إذا كانت كما ينبغي أن تكون."[4] لتنتهي المناقشة في هذه المحاورة إلى إقرار أفلاطون بعجزه عن إدراك

[1] أنظر: Platon, **Parménide**, (132d).
النص باللغة الفرنسية:
" Mais il m'apparaît, Parménide, que les choses sont bien plutôt ainsi ; les formes sont des modèles subsistants dans la nature, et les choses leur ressemblent et en sont des copies. "

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (132d).
النص باللغة الفرنسية:
" Il n'est donc pas possible -dit Parménide- qu'une chose ressemble à la forme ni la forme à une chose. Sinon, par-delà la forme apparaîtra toujours une autre forme et, si celle-ci ressemble à quelque chose, une autre encore, et jamais une nouvelle forme ne cessera de surgir, si la forme devient semblable à ce qui participe d'elle. "

[3] أنظر: Platon, **Ibid.**, (133c).
النص باللغة الفرنسية:
" Ce n'est donc point -dit Parménide- par la ressemblance que les choses participent des formes, est il faut chercher un autre mode de participation. "

[4] أنظر: Platon, **Ibid.**, (133c).
النص باللغة الفرنسية:
" Il y a beaucoup de difficultés qui s'élèvent si tu veux établir une forme une et distincte pour toutes les classes d'êtres, mais la plus grave est celle-ci ; on pourrait soutenir que les formes ne se prêtent même pas à être connues, si elles sont telle qu'elles doivent être. "

حقيقة كيفيّة وطبيعة مشاركة المحسوس في المعقول نتيجة مفارقة الثاني واختلافه اختلافا جوهريّا في الطبيعة عن الأوّل: " ترى إذن، يا سقراط - أضاف بارمنيدس - الصعوبات التي نتورّط فيها، عندما نفرض تحت اسم مثال، وجود حقائق مفارقة دائمة في ذاتها."[1] ومن ثمّة إقراره بالانفصال التام بين العالمين المحسوس والمعقول: " لكن حقائق عالمنا لا تؤثر في حقائق العالم العلوي، ولا هذه الأخيرة فينا، إنّها، أكرّر ذلك، قائمة بذاتها، في علاقة مع ذاتها، وحقائق عالمنا في علاقة مع ذاتها."[2]

لكن المثل لا يمكن أن تكون مفارقة تمام المفارقة وإلا انفصلت تماما عن الأشياء، وفي هذه الحالة كيف تكون مصدر وجودها وحقيقتها ومعرفتها: " في الواقع، محاولة جعل الكلّ مفارقا للكلّ؛ فصل الكلّ عن الكلّ، ليست فقط إخفاق الرزانة والاعتدال، بل هي أيضا دليل جهل تام بالآلهة(ربات الفن) وبالفلسفة."[3]؛ إنّ الإقرار بالمفارقة المطلقة للمثل يعني رفض نظريّة المثل؛ إنكار وجود المثل، وهو ما اعترف به أفلاطون نفسه: " لكن مع ذلك - أضاف بارمنيدس - إذا أخذنا بعين الاعتبار كلّ ما قلناه وما يمكن أن نقوله أيضا، لا نقبل وجود مثل للموجودات، لن نعرف إلى أين نحوّل فكرنا، لأنّنا لا نريد وجود مثال دائم الثبات لكلّ واحد من الكائنات، ومن هنا نهدم مطلقا إمكانيّة التحاور والنقاش."[4] ومن ثمّة إمكانيّة التفلسف. ولهذا يجب التسليم بوجود مثل لكلّ الموجودات، وأنّها لابد أن تتضمّن ما يجعلها

(1) أنظر: Platon, **Parménide**, (133c).
النص باللغة الفرنسية:
" Tu vois donc, Socrate, reprit Parménide, dans quelles difficultés, on s'engage, quand on pose à part, sous le nom de formes, des réalités qui subsistent en soi. "

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (133c).
النص باللغة الفرنسية:
" Mais les réalités de notre monde n'ont pas d'action sur celles de là-haut ni celles-ci sur nous, c'est je le répète, c'est d'elles-mêmes que relèvent, à elles-mêmes qu'ont rapport ces réalités de là-haut et celles de notre monde ont de même rapport à elles-mêmes. "

(3) أنظر: Platon, **Sophiste**, (259c).
النص باللغة الفرنسية:
" Et en effet, entreprendre de séparer tout de tout n'est pas seulement manqué de mesure, c'est encore faire preuve d'une ignorance totale des mesures et de la philosophie."

(4) أنظر: Platon, **Parménide**, (134e).
النص باللغة الفرنسية:
" Mais cependant, reprit Parménide, si on considère tout ce que nous venons de dire et ce qu'on pourrait dire encore, on n'admet pas qu'il y ait des formes des êtres, on ne saura plus ou tourner sa pensée, parce qu'on ne veut pas qu'il y ait pour chacun des êtres une idée toujours identique, et que, par-là, on détruit absolument la possibilité de discuter. "

قريبـــة مـــن طبـــائع الأشـــياء دون أن تحمـــل أيّ مـــدلول مـــادّي، لكـــن إدراك هـــذه الحقـــائق ـ أكـد أفلاطـون ـ وإقنـاع الآخـرين بهـا يتطلـب عقـلا ممتـازا مـن نوعيّـة نـادرة تفـوق العقـل العـادي: " لا يسـتطيع فهـم وجـود جـنس ووجـود بالـذات لكـلّ شـيء إلاّ إنسـان موهـوب جـدّا، ولا يسـتطيع اكتشـاف هـذه الحقـائق وتعليمهـا للآخـرين، بعـد إخضـاعها لتحليـل كامـل ودقيـق، إلاّ إنسـان أكثـر موهبـة؛ مـن نوعيـة نـادرة خارقـة للعـادة."[1] وفـي ختـام حـديثنا عـن هـذه المحـاورة نـورد رأي أحـد البـاحثين الـذين تناولوهـا بالدراسـة والتحليـل، وهـو" **جـان فـال**" Jean Wahl الـذي ذكـر فـي كتابـه " **دراسـة حـول" بارمنيـدس" أفلاطـون**"Etude sur le Parménide de Platon أنّ: " محـاورة بارمنيـدس تنبّهنـا إلـى أنّـه يوجـد نطـاق أو مجـال انتشـار للواحـد المتكثـر، وهـذا المجـال يقـع بـين الواحـد والعـدم المطلـق، وتخـتص محـاورات "السفسـطائي" و" فيلابـوس" و" تيمـاوس" بالبحـث في هذا المجال الذي يتقابل فيه المثال في حركة مع الوحدة المتكثرة."[2]

علاقة المثل فيما بينها:

بالفعـــل واصـــل أفلاطـــون مناقشـــته لمســـألة علاقـــة الكثـــرة بالوحـــدة فـــي محـــاورتي "**السفسطائي**" و" **فيلابوس**"؛ لكن هذه المرة ليس على مستوى المحسوس(علاقة المحسوس بالمثال) بـل علـى مسـتوى المعقـول(علاقـة المثـل ذاتهـا فيمـا بينهـا)؛ إذ أكـد فـي محـاورة " **بارمنيـدس**" أنّ المجـــال الـــذي ينبغـــي فيـــه دراســـة علاقـــة الكثـــرة بالوحـــدة هـــو مجـــال المثـــل ذاتهـــا؛ حيـــث أبـــدى فـــي بدايـــة هـــذه المحـــاورة رغبتـــه فـــي نقـــل نقـــاش زينـــون حـــول هـــذه المســـألة مـــن مســـتوى المحســـوس إلـــى مســـتوى المعقـــول، وذلـــك ببحـــث تفاعـــل المثـــل فيمـــا بينهـــا: "... قـــال ســـقراط: نبـــدأ بتميّيـــز وافتـــراض مفارقـــة مثـــل الأشـــياء التـــي تحـــدّثت عنهـــا ســـابقا، علـــى ســـبيل المثـــال؛ التشـــابه والاخـــتلاف، الكثـــرة والوحـــدة، الســـكون والحركـــة، وكـــلّ الأشـــياء مـــن الجـــنس نفســـه. وبعـــد ذلـــك، نثبـــت أنّ هـــذه المثـــل تســـتطيع التفاعـــل؛ الاتّصـــال والانفصـــال. بحثـــت كـــل هـــذا، يـــا زينـــون، بحـــزم وصـــرامة، لكنّنـــي ســـأنبهر أكثـــر، عنـــدما أســـمع بـــأنّ هنـــاك من يستطيع إثبات التناقض نفسه متضمّنا داخل المثل ذاتها، والقيام على مستوى موضوعات الفكر بما قمت

(1) **أنظر:** Platon, **Parménide**, (134e).
النص باللغة الفرنسية:
" Il n’appartient qu’à un homme très doué de pouvoir comprendre qu’il y a pour chaque chose un genre et une existence en soi, et à un homme plus extraordinaire encore, de pouvoir découvrir ces vérités et les enseigner aux autres, après les avoir soumises à une analyse exacte et complète."

(2) **أنظر:** Jean Wahl, **Etude sur le Parménide de Platon**, p.27.

به على مستوى الموضوعات المرئيّة."[1] لكن محاورة " **بارمنيدس**" اكتفت بالإشارة إلى هذا الهدف دون بحثه، بل أرجأ أفلاطون ذلك إلى محاورة "**السفسطائي**" أين انتهى إلى إثبات وتفسير مشاركة المثل بعضها في البعض الآخر. فكيف تمكن من فعل ذلك ؟

استنادا إلى الأسس التي أقام عليها أفلاطون نظريّة المثل، وإلى منطق تطوّرها عبر محاوراته، يمكن استنتاج أنّ أفلاطون يقبل مشاركة المثل فيما بينها وإلا ناقض ذاته؛ فما دام عالم المثل صورة للعالم المحسوس يجب أن يشتمل على نماذج لكلّ ما في هذا الأخير من موجودات، وأن توجد فيه أيضا صور للعلاقات الموجودة بالفعل بين المحسوسات، ولتلك الموجودة بين حالات المحسوس الواحد نفسه؛ فإذا كان المحسوس واحدا وكثيرا في الوقت نفسه، وجب أن نجد في العالم المعقول ارتباطا أي علاقة مشاركة بين مثال الوحدة ومثال الكثرة حتى يمكن تفسير ارتباطهما في موجودات العالم المحسوس؛ وهذا ما أكد عليه أفلاطون نفسه: "... الكلّ واحد بالمشاركة في مثال الوحدة، وهذا الكلّ ذاته كثرة بمشاركته في مثال الكثرة.... أنا، واحد وكثرة؛ كثرة لأنّني أشارك في مثال الكثرة؛ جهتي اليمنى تختلف عن جهتي اليسرى، جهتي الأماميّة تختلف عن جهتي الخلفيّة، وبالمثل بالنسبة للجزء العلوي والجزء السفلي من شخصي. وأنا واحد، بما أنّني أشارك أيضا في مثال الوحدة؛ أنا أحد الرجال السبعة الحاضرين هنا. ... إذن إن أردنا، إثبات أنّ الأشياء وحدة وكثرة في آن واحد، نقول بأنّه ينبغي إثبات أنّ الوحدة كثرة والكثرة وحدة، وأنّنا لا نقول هنا شيئا غريبا، بل ما نقبله جميعا."[2]

[1] أنظر: Platon, **Parménide**, (129d).

النص باللغة الفرنسية:

" On commence par distinguer et mettre à part les forme en soi des choses dont je parlais tout à l'heure, par exemple ; la ressemblance et la dissemblance, la pluralité et l'unité, le repos et le mouvement et toutes les choses du même genre, et on démontre ensuite que ces formes peuvent se mélanger et se séparer. Tu a traité tout cela Zénon avec une mâle vigueur, mais je serais bien plus charmé d'entendre, quelqu'un capable de montrer la même contradiction impliquée dans les formes mêmes, et de faire pour les objets de la pensée ce que vous avez fait pour les objets visible."

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (129d).

النص باللغة الفرنسية:

" …tout est un par la participation de l'unité et ce même tout est multiple par sa participation de la pluralité. … moi, comme étant un et multiple, je suis, multiple car je participe de la pluralité ; mon coté droit diffère de mon coté gauche, ma face de mon dos, et de même pour le haut et le bas de ma personne. Et je suis un, puisque, j'ai part aussi à l'unité; des sept hommes ici présents j'en suis un. … si donc on entreprend de prouver que les choses sont à la fois unes et multiples,nous dirons qu'il faut montrer que l'un est multiple et le multiple un, et qu'on ne dit rien là de surprenant, mais bien ce que nous accordons tous."

لكنّ نظريّة مشاركة المحسوس في المثال نتج عنها -كما رأينا - صعوبات كثيرة، اعترف أفلاطون بعجزه عن حلها ومن ثمّة عجزه عن إثبات هذه المشاركة وتفسير طبيعتها. رغم ذلك، ألحّ على ضرورة التسليم بها حتى وإن لم يمكن إثباتها، وإلاّ انهارت نظريّة المثل، وبانهيارها تفقد الحقيقة موضوعيّتها وتفقد المعرفة الموضوعيّة إمكانيّة وجودها؛ وضع أفلاطون فرضيّة المثل -كما سبق الذكر - من أجل تحقيق غاية أساسيّة هي الردّ على المذهب الحسّي والنزعة الذاتيّة بتأسيس موضوعيّة المعرفة على الحقيقة الموضوعيّة أي على الوجود الحقيقي، لكنّ التصوّر الواقعي المفارق للمثل يقود - كما رأينا - إلى استحالة المعرفة؛ هو عودة إلى الوجود البارمنيدي المطلق الواحد والثابت، ومن جهة أخرى رفض المثل يقود إلى استحالة المعرفة أيضا لأنّه عودة إلى النسبيّة والذاتيّة: " إنّها ضرورة مطلقة، عند الفيلسوف الذي يضع غاياته فوق كلّ شيء، رفض مذهب الثبات الكوني عند أنصار سواء الواحد أو المثل الكثيرة، وعدم الإصغاء للذين يعتبرون الوجود متحرّكا في كلّ الاتجاهات. ينبغي أن يعترف أنّ الوجود ثابت ومتحرّك في الوقت نفسه."[(1)]
يظهر هنا أنّ أفلاطون يرفض مذهبي الثبات المطلق والصيرورة الكونيّة، وكذا الرأي القائل إنّ الوجود **" مثل معقولة ثابتة"**؛ تقتضي المعرفة الموضوعيّة ثبات موضوعها، هذا الأخير لا يكون مطلقا يقصي كلّ صلة بالذات العارفة، وكلّ حركة، بل يفترض نوعا من الانفعال هو القابليّة لأن يُعرف، كما تقتضي كذلك نوعا من الثبات في الذات العارفة، لا يكون أيضا مطلقا بل ينبغي أن يسمح بممارسة فعل المعرفة الذي يحدّد بدوره موضوع المعرفة. ومن ثمّة؛ لإمكان المعرفة الموضوعيّة، ينبغي افتراض أنّ الوجود، الذي يتضمّن الذات العارفة وموضوع المعرفة معا، ثابت ومتحرّك في آن واحد، وهذا ما كان ينبغي على أفلاطون إثباته لإنقاذ نظريّته. ومن هنا أدى النقد الذاتي الذي وجّهه أفلاطون لنظريّة المثل إلى ضرورة إعادة النظر في مفهومه للوجود، وهذا ما قام به بالفعل في محاورة **"السفسطائي"** أين حاول بهدف حل الصعوبات الناتجة عن طبيعة المثل، الإجابة عن الإشكاليّة الأساسيّة التي دارت حولها المناقشة في هذه المحاورة وهي: كيف ينبغي تصوّر الوجود لإمكان المعرفة الموضوعيّة ؟

تبحث هذه المحاورة في ربط المثل بعضها بالبعض الآخر، وهو ما يسمى بمشاركة أو تداخل المثل فيما بينها، وهذا هو الهدف الذي أشارت إليه محاورة **" بارمنيدس"**، ولم تقدّم حلا

(1) أنظر: Platon, **Sophiste**, (249c).
النص باللغة الفرنسية:
" Pour le philosophe, qui met ces biens au-dessus de tout, c'est une absolue nécessité de rejeter la doctrine de l'immobilité universelle que professent les champion soit de l'un, soit des formes multiples, comme aussi de faire la sourde oreille à ceux qui meuvent l'être en tout sens. Il faut qu'il reconnaisse que l'être est immobile et se meut en même temps."

واضحا بصدده. ولما كان الوجود والحركة والسكون هي -كما سبق الذكر في الفصل السابق- الأجناس الثلاثة العليا الأهمّ والأكثر عموميّة بين المثل: " والحال أنّ الأهمّ ضمن الأجناس هي التي أتينا على ذكرها: الوجود ذاته والسكون والحركة."[1]، اختار أفلاطون بحث مسألة تفاعل المثل على مستواها، وعلى أساسه يمكن تفسير العلاقة بين الأجناس الأخرى بما أنّها تضمّها جميعا.

عاد أفلاطون في هذه المحاورة إلى مسألة الحمل: " لنشرح الآن كيف يمكن أن نسمّي الشيء الواحد نفسه بأسماء متعدّدة."[2]، ولشرح ذلك قدّم مثالا: " عندما نتحدّث عن إنسان، نطلق عليه عدة تسميّات؛ نحمل عليه ألوانا، صورا، طولا، رذائل وفضائل، وفي كلّ عمليّات الحمل هذه، نقول عنه ليس فقط إنّه إنسان، بل إنّه خيّر ويملك خصائص أخرى لا تحصى. والأمر نفسه بالنسبة لجميع الأشياء الأخرى."[3] ثمّ انتقل إلى بحث مسألة إمكانيّة تفاعل الوجود والحركة والسكون: " ألن نحمل الوجود على الحركة ولا على السكون، ولا أيّ محمول على أيّ شيء، ومعتبرين الأشياء غير قادرة على التفاعل والمشاركة بعضها في البعض الآخر، هل نعاملها بالمثل في خطاباتنا ؟ أم نفترض بأنّها جميعا قابلة للاتّصال فيما بينها ؟ أم نفترض أنّ بعضها قابل والبعض الآخر لا ؟"[4] من هنا تتضح غاية أفلاطون من المثال الذي قدّمه؛ ما هو إلاّ مقدمة للمشكل الحقيقي الذي أراد بحثه وهو مسألة تفاعل المثل فيما بينها؛ ما أراد أفلاطون إثباته هو أنّه: مثلما أنّ شيئا محسوسا يمكن أن يحمل عدة محمولات،

(1) أنظر: Platon, **Sophiste**, (254b).

النص باللغة الفرنسية:

" Or les plus importants parmi les genres sont ceux que nous venons de passer en revue: l'être lui-même, le repos et le mouvement."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (250e).

النص باللغة الفرنسية:

" Expliquons maintenant -dit l'Etranger- comment il se fait que nous appelons une seule et même chose de plusieurs noms."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (251c).

النص باللغة الفرنسية:

" Quand nous parlons d'un homme, nous lui donnons de multiples dénominations; nous lui attribuons des couleurs, des formes, nue taille, des vices et des vertus, et dans toutes ces attributions, nous disons de lui, non seulement, qu'il est homme, mais qu'il est bon et qu'il a d'autres qualités sans nombre. Il en va de même avec tous les autres objets."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (251c).

النص باللغة الفرنسية:

" N'attribuerons-nous ni l'être au mouvement et au repos, ni aucun attribut à aucune chose, et regardant les choses comme incapable de se mélanger et de participer les unes des autres, les traiterons-nous comme telles dans nos discours ?ou bien les mettrons-nous toutes ensembles, dans la pensée qu'elles sont susceptibles de communiquer entre elles, ou tiendrons-nous que les unes en sont susceptibles et les autres non ? "

ومـن هنـا المشـاركة فـي مختلـف المثـل، كـذلك المثـل يمكـن أن تحمـل محمـولات أوّلهـا وأهمّهـا وأعمّها جميعا الوجود؛ مثلما أنّ إنسانا يمكن أن يقال عنه ليس فقط إنسان، بل أيضا خيّر وطويل وغير ذلك، كذلك الحركة يمكن أن تسمى ليس فقط حركة، بل وجودا أيضا: " ينبغي إذن قبول أنّ ما هو متحرك والحركة موجودان."[1] بهذه الكيفيّة انطلقت مناقشة أفلاطون لمسألة تفاعل المثل وإمكانيّة مشاركة بعضها في بعض، وكما هو واضح في النص السابق؛ وضع ثلاث فرضيّات: إما أنّ الوجود لا يمكن أن يرتبط لا بالحركة ولا بالسكون، وبالمثل لا مثال يمكن أن يرتبط بآخر، وإما أنّ كلّ مثال يرتبط بكلّ المثل الأخرى دون تمييز ودون قيد أو شرط، أو بعض المثل قابلة للتفاعل والمشاركة بينما أخرى لا تقبل المشاركة: " والحال أنّ أحد هذه الفرضيات الثلاث ينبغي أن تكون صادقة ضرورة: إما أنّ الجميع في تفاعل، أو لا أحد، أو البعض يقبل، والبعض الأخر لا يقبل التفاعل."[2] وبالتالي إثبات خطأ فرضيّتين يؤدي إلى صحة الثالثة ضرورة.

الفرضيّة الأولى غير مقبولة؛ قبولها يعني الوقوع في تناقض: حتى وإن سلمنا أنّ المثل غير قابلة للتفاعل فيما بينها؛ أنّه لا علاقة ولا ارتباط بينها، لا يمكن إنكار أنّها موجودة منفصلة كانت أو غير ذلك، وبما أنّها موجودة فهي في علاقة على الأقلّ مع الوجود: " لنفرض إذن في المقام الأوّل، أنّ لا شيء يملك القدرة على الاتّصال مع أيّ شيء بأيّة كيفيّة. عندئذ، أليس صحيحا أنّ الحركة والسكون لن يشاركا بأيّة كيفيّة في الوجود ؟ - مؤكد، لن يشاركا. ـ لكن ماذا، هل يكون أحدهما موجودا، إن لم يشاركا في الوجود ؟ - لن يكون موجودا."[3] والفرضيّة الثانية مرفوضة أيضا؛ لأنّه في هذه الحالة يصبح السكون حركة والحركة سكونا ويفقد كلّ مثال هويّته الحقيقيّة وهذا مستحيل: " لكن ما الذي سيحصل إذا نسبنا لكلّ الأشياء القدرة على الاتصال بعضها بالبعض الآخر ؟ - الحركة ذاتها ستسكن والسكون بدوره سيتحرك،

[1] أنظر: Platon, **Sophiste**, (249a).
النص باللغة الفرنسية:
" Il faut donc admettre que ce qui est mu et le mouvement sont des êtres."

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (252e).
النص باللغة الفرنسية:
" Or l'une de ces trois hypothèses doit certainement être vrais : ou bien tout se mêle, ou bien rien, ou bien telle chose se prête, telle autre se refuse au mélange."

[3] أنظر: Platon, **Ibid.**, (252a).
النص باللغة الفرنسية:
" Supposons donc, en premier lieu, que rien n'a aucun pouvoir de communiquer avec quoi que ce soit en aucune façon, n'est-il pas vrais qu'alors le mouvement et le reps ne participeront en aucune façon de l'être ? – Ils n'en participent pas, certainement. – Mais quoi, l'un des deux sera-t-il, s'il ne participe pas de l'être ? – Il ne sera pas."

إن اجتمعا أحدهما مع الآخر. ـ من المستحيل ضرورة أن تصبح الحركة ثباتا والسكون حركة."[1]
وهكذا لا تبقى إلا الفرضيّة الثالثة، وبما أنّ إحدى الفرضيّات الثلاث صادقة ضرورة فهي الصادقة: " لا تبقى إذن إلاّ الفرضيّة الثالثة، أما بالنسبة للأوليين، وجدنا أنّهما مستحيلتين، وكلّ من يريد الإجابة بصدق يتبنى إذن، آخر الفرضيّات الثلاث."[2]

الحقيقة أنّه؛ من العبارة الأولى التي انطلق منها أفلاطون؛ الوجود حركة وسكون: " ينبغي الاعتراف أنّ الوجود كلاهما في آن واحد؛ كلّ ما هو ساكن وكلّ ما هو متحرّك، الوجود هو الكلّ في الوقت نفسه."[3] يمكن استنتاج أن بعض المثل أو الأجناس تتّصل وأخرى تتنافر أي لا تقبل الاتّصال: القول إنّ الوجود حركة وسكون، يعني القول إنّ الحركة موجودة، وإنّ السكون موجود، كلاهما في علاقة مع الوجود، لكن لا علاقة بينهما؛ هما متنافرين جذريّا: الحركة تلغي السكون والسكون يقصي الحركة: " لنرى إذن: الحركة والسكون متعاكسين مباشرة أحدهما للآخر، لا يستطيعان الاختلاط أحدهما بالآخر. وباعتبار علاقتهما مع الوجود، نؤكد أنّ كليهما، وكلّ واحد منهما موجود."[4] وبهذا أقرّ أفلاطون مبدأ المشاركة بين الأجناس العليا أي بين المثل؛ أنّ بعضها يقبل المشاركة في البعض الآخر، أخرى لا تقبل. لكن هذه المشاركة لا تتمّ عشوائيّا بأيّة طريقة كانت بحيث تنتهي إلى الصيرورة كما هو حادث في العالم الحسّي، بل تخضع لقوانين يبحثها علم خاص: " الآن، بما أنّنا اتّفقنا على أنّ الأجناس أيضا قابلة للتفاعل، أليس ضروريّا حيازة علم يرشدنا لإثبات بالضبط أيّ الأجناس تتفاعل مع الأجناس الأخرى،

(1) **أنظر:** Platon, **Sophiste**, (252d).
النص باللغة الفرنسية:
" – Mais qu'arrivera-t-il si nous laissons à toutes choses le pouvoir de communiquer les unes avec les autres ? – Le mouvement lui-même s'arrêterait tout à fait et le repos à son tour se mouvrait s'ils se réunissaient l'un à l'autre. – Or, j'imagine qu'il est de toute nécessité impossible que le mouvement soit immobile et le repos mouvement."

(2) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (252e).
النص باللغة الفرنسية:
" Il ne reste donc plus que la troisième hypothèse, quant aux premières, nous les avons trouvées impossibles, et quiconque voudra répondre juste adoptera donc la dernière des trois."

(3) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (249c).
النص باللغة الفرنسية:
" Il faut reconnaître que l'être est les deux à la fois, tous ce qui est immobile et tout ce qui se meut. L'être est le tous en même temps."

(4) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (250a-b).
النص باللغة الفرنسية:
" Voyons donc : le mouvement et le repos sont directement opposés l'un à l'autre, ne peuvent pas se mêler l'un à l'autre. Et, considérant leur communauté avec l'être, nous affirmons que tous les deux et chacun deux existent."

وأيّهـا تتنـافر، ثـمّ إن كـان هنـاك أجنـاس تتّصـل بجميـع الأجنـاس وتربطهـا فيمـا بينهـا بحيـث تجعلهـا قابلـة للتفاعـل، وأخيـرا داخـل القسـمات، إن كـان هنـاك أخـرى ضـمن المجموعـات هـي علـل القسـمة؟"[1]
ومن بحث علاقة الأجناس الثلاثة الوجود والحركة والسكون، انتهى أفلاطون إلى اكتشاف جنسين آخرين همـا **"الـذات"** و**"الآخـر"**: " ينبغـي إذن قبـول الـذات كمثـال رابـع مضـاف إلـى الثلاثـة الأولـى، وإحصـاء الآخـر كخـامس ضـمن المثـل التـي اخترناهـا، ونقـول إنّهمـا يـدخلان ضـمن جميـع المثـل؛ لأنّ كلّ مثال خاص هو غير المثل الأخرى، لا بطبيعته الخاصة، بل لأنّه يشارك في مثال الأخر."[2]؛ القـول إنّ الوجـود حركـة وسـكون يتضـمّن أنّ الحركـة موجـودة وأنّ السـكون موجـود أيضـا، وفـي كلتـا العبـارتين يلعـب الوجـود دور محمـول عـام يحمـل علـى الحركـة والسـكون معـا دون أن يختلطـا بـه؛ فـلا يعنـي وجودهمـا أنّهمـا يتطابقـان مـع الوجـود، همـا الوجـود، بـل الوجـود لـيس الحركـة ولا السـكون ولا أيّ جـنس آخـر ينـدرج ضـمنه؛ هـو غيـر الأجنـاس المتضـمّنة فيـه والمغـايرة لـه: " ينبغـي إذن القـول إنّ الوجـود ذاتـه هـو آخـر غيـر بقيّـة الأجنـاس."[3] ومـن هنـا علاقـة الحمـل المعبّـر عنهـا بالرابطـة "هو" ليست علاقة مطابقة أو هويّة بل علاقة مشاركة واتّصال، وبهذا المعنى يمكن الحديث عن وجود اللاوجـود لـيس بـالمعنى المطلـق(نقـيض الوجـود أي العـدم) الـذي أصـاب بارمنيـدس حينمـا أكّـد أنّ التفكيـر فيـه غيـر ممكـن ولا الحـديث عنـه، بـل بمعنـى نسـبي باعتبـاره" الآخـر" أي غيـر الأجناس الأخرى(المثل): " لأنّنا نلغي اللاوجود بوصفه نقيض الوجود، نتجرّأ على إثبات وجوده."[4]

(1) أنظر: Platon, **Sophiste**, (253b-e).
النص باللغة الفرنسية:
" Maintenant, puisque nous sommes convenues que les genres aussi sont susceptible de mélanges, n'est-il pas indispensable d'avoir une science pour se guider si l'on veut indiquer exactement quels genres s'accordent avec les autres et quels genres se repoussent, ensuite s'il y a certains genres qui pénètrent tous les autres et les lient entre eux de telle sorte qu'ils peuvent se mêler, et enfin si, dans les divisions, il y en a d'autres qui entre les ensembles sont les causes de la division."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (255d).
النص باللغة الفرنسية:
" Il faut donc admettre le même comme une quatrième forme ajoutée aux trois première, et compter l'autre comme cinquième parmi les formes que nous avons choisies. Et nous dirons qu'elles pénètrent dans toutes les formes ; car chacune en particulier est autre que les autres, non point par sa propre nature, mais parce qu'elle participe de l'idée de l'autre."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (256a).
النص باللغة الفرنسية:
" Il faut donc dire que l'être lui-même est autre que le reste des genres."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (259b).
النص باللغة الفرنسية:
" C'est parce que nous dénonçons le non-être comme le contraire de l'être que nous osons affirmer qu'il existe."

هكذا كلّ مثال هو ذاته لمشاركته في مثال "الذات"، وهو وجود لمشاركته في مثال الوجود، و بوصفه غير المثل الأخرى هو لا وجود لمشاركته في مثال اللاوجود " الآخر": "... الآخر موجود بفضل مشاركته في الوجود، دون أن يكون ما هو مشارك فيه، بل ببقائه آخر، ولأنّه آخر غير الوجود، من الواضح أنّه ضرورة لا وجود. بدوره الوجود، مشاركا في الآخر، هو آخر غير بقيّة الأجناس، وبوصفه آخر غيرها، هو ليس واحدا منها، ولا مجموعها، بل فقط هو ذاته."[1]

الوجود واللاوجود إذن محمولان عامان(مثالان) ينطبقان على كلّ الأجناس؛ الوجود هو المحمول الذي تتدرج ضمنه جميع الأجناس، والذي تستطيع ضمنه الاتّصال والتفاعل(الاشتراك)، إن لم يكن مع كلّ الأجناس الأخرى، على الأقلّ مع البعض منها، واللاوجود(الآخر) هو المحمول الذي يتميّز بفضله كلّ جنس عن جميع الأجناس الأخرى. هذه الأجناس الخمسة العليا: الوجود، السكون، الحركة، الذات والآخر خالية من كلّ محتوى مادّي، ويمكن أن يحمل بعضها على البعض الآخر بما أنّ الإثبات والنفي متضمّنان في كلّ حكم: " نعلم أنّ الإثبات والنفي متضمّنان في كلّ خطاب."[2] الإثبات يتأسّس داخل الوجود، والنفي أساسه " الآخر"(اللاوجود). وهذا هو تفسير مشاركة الأجناس بعضها في البعض الآخر؛ بما أنّه لا يوجد جنس يشارك في الآخر إلا ويشارك في الوقت نفسه في الوجود، ولا يعرَّف جنس بما هو إلا بتمييزه عن بقيّة الأجناس الأخرى.

يمكن صياغة ذلك رمزيّا كالتالي: لا يمكن إثبات أنّ: أ هي ب دون إثبات أنّ: أ ليست لا ب، ودون إنكار في الوقت نفسه أنّ: أ هي لا أ. وهذا ما عبّرت عنه حرفيّا محاورة **" بارمنيدس"** في جزئها الثاني؛ حتى يكون ما هو غير موجود كذلك، ينبغي أن يكون ما هو غير موجود لا ما هو موجود، الموضوع نفسه؛ إذا كان ينبغي أن يوجد، ينبغي أن لا يكون ما هو غير موجود بل ما هو موجود: " إذن، ما ينبغي أن لا يوجد، حتى يكون غير موجود، يجب أن يملك وجود اللاوجود كرابط يربطه باللاوجود، بالضبط مثلما أنّ ما ينبغي

[1] أنظر: Platon, **Sophiste**, (259b).
النص باللغة الفرنسية:
"… l'autre participant de l'être existe en vertu de cette participation, sans être ce dont il participe, mais en restant autre et parce qu'il est autre que l'être, il est claire qu'il est nécessairement non-être. A son tour, l'être participant de l'autre est autre que le reste des genres et comme il est autre qu'eux tous, il n'est ni chacun deux ni la totalité des autres, mais seulement lui-même."

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (253e).
النص باللغة الفرنسية:
" Nous savons qu'il y a dans les discours l'affirmation et la négation."

أن يوجـــد، يجــب أن يملــك لا وجــود اللاوجـــود حتـــى يكـــون كامـــل الوجـــود."[1] وهنـــا يمكـــن الاعتـراف بمسـاهمة نسـبيّة لأفلاطـون فـي التحضـير لظهـور المنطـق؛ فـي نصـه السـابق إشـارة ضـمنيّة إلـى مبـادئ العقـل: مبـدأي الهويّـة وعـدم التنـاقض خاصـة. كمـا لا يجـوز إنكـار دوره فـي اكتشـاف رئيسـي لم يستثمره هو شخصيّا ولكنه أعلنه بوضوح كاف؛ نجد عنده في أواخر حياته ظهور فكرة موضوع المنطق بالـذات؛ أي فكـرة القـانون المنطقـي[2]؛ فكمـا توجـد قـوانين تـدير حركـة الأفـلاك، توجـد قـوانين تـدير حركـة الأحكـام العقليّـة، الأفـلاك تحتـرم القـوانين، لكـن البشـر ينتهكـون باسـتمرار القـوانين المتحكمـة فـي مسـار أفكـارهم، لأنّهـم لا يملكـون رؤيـة واضـحة، ولهـذا يقعـون فـي الضـلال. ولاجتنـاب ذلـك يجـب معرفـة هـذه القـوانين علـى نحـو يمكّـن مـن الخضـوع لهـا تمامـا: " أبـدع الإلـه ومنحنـا النظـر، لكـي نطبّقـه، ونحـن نتأمّـل دورات العقـل(الإلهـي) فـي السـماء؛ علـى دورات فكرنـا، التـي، وإن كانـت غيـر منتظمـة، هـي مماثلـة لـدورات السـماء، وبعـد دراسـة عميقـة لهـذه الحركـات السـماويّة والمشـاركة فـي الصـحّة الطبيعيّـة للاسـتدلالات، نـتمكّن، بمحاكـاة الثبـات المطلـق للحركـات الإلهيّة، من تنظيم وتثبيت حركات فكرنا، المعرّضة للضلال والانحراف."[3]

والجـدل باعتبـاره علـم المثـال هـو العلـم الـذي يبحـث قـوانين اتّصـال وتنـافر أي مشـاركة المثـل لبعضـها الـبعض؛ مهمّتـه تصـنيف الأجنـاس وعـدم أخـذ "الـذات" علـى أنّـه "الآخـر" أو العكس: " القسـمة إلـى أجنـاس وعـدم أخـذ المثـال ذاتـه علـى أنـه آخـر أو الآخـر علـى أنّـه المثـال ذاتـه، تلـك هـي مهمـة علـم الجـدل."[4] وبهـذا المعنـى موضـوع الجـدل لـيس البنيـة الهرميّـة التسلسـليّة للوجود، بل قوانين مشاركة المثل لبعضها البعض، وهذا يفترض أنّ الفيلسوف لأنّه وحده الذي يتقن ممارسة

(1) **أنظر:** Platon, **Parménide**, (162a).
النص باللغة الفرنسية:
" Donc, ce qui doit ne pas exister, doit avoir, pour ne pas exister, comme lien qui l'attache à la non-existence, l'être du non-être, exactement comme ce qui doit exister, doit avoir le non-être du non-être, pour posséder parfaitement l'être."

(2) روبرت بلا نشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل**، ترجمة د. خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعيّة ـ الجزائر، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع ـ لبنان، دون طبعة ودون تاريخ، ص 29.

(3) **أنظر:** Platon, **Timée**, (47b).
النص باللغة الفرنسية:
" Dieu a inventé et nous a donné la vue, afin qu'en contemplant les révolution de l'intelligence dans le ciel, nous les appliquions aux révolutions de notre pensée, qui bien que désordonnées, sont parentes des révolutions du ciel, et après avoir étudier à fond ces mouvements célestes et participer à la rectitude naturelle des raisonnements, nous puissions, en imitant les mouvements absolument invariables de la divinité, stabiliser les notre, qui sont sujets à l'aberration."

(4) **أنظر:** Platon, **Sophiste**, (253e).
النص باللغة الفرنسية:
" Diviser par genres et ne pas prendre la même forme pour une autre ou autre pour la même, c'est là le propre de la science dialectique."

فنّ الجدل فهو وحده: " القادر على إدراك بوضوح مثالا واحدا منتشرا ضمن كثرة المثل المختلفة والمنفصلة، يمتدّ في كلّ الاتجاهات لاحتوائها جميعا(مثال الوجود)، ثمّ كثرة من المثل المختلفة مغلفة من الخارج بمثال واحد(المثل متضمّنة داخل الوجود)، ثمّ أيضا مثالا واحدا منتشرا ضمن كثرة الكلّ ومرتبطا بوحدة(مثال الآخر)، وأخيرا كثرة من المثل منعزلة تماما ومنفصلة، وهذا هو معرفة إدراك، جنسا بجنس، كيف تستطيع أو لا تستطيع مختلف الأنواع التركب. لكن هذه الموهبة الجدلية ليست إلاّ موهبة الفيلسوف الذي يرتبط في كلّ استدلالاته بفكرة الوجود."(1)

بهذه الكيفيّة أثبت أفلاطون فكرة مشاركة المثل بعضها في بعض: "... هناك امتزاج متبادل بين الأجناس؛ الوجود والآخر يدخلان في الجميع، ويتداخلان فيما بينهما، الآخر مشارك في الوجود، يوجد بفضل هذه المشاركة، دون أن يكون ما هو مشارك فيه، بل ببقائه الآخر ولأنّه مغاير للوجود، من الواضح أنّه ضرورة لا وجود، بدوره، الوجود مشاركا في الآخر هو غير بقيّة الأجناس، وبما أنّه آخر غيرها جميعا، هو ليس أيّ واحد منها ولا مجموعها، بل فقط هو ذاته؛ بحيث لا يمكن رفض ولا الشك في وجود آلاف وآلاف من الأجناس الوجود مغاير لها(ليس هي) وأنّ الأخرى إما كلّ واحد منفردا أو الجميع مجتمعون هي في علاقات كثيرة، وباعتبارها كذلك هي غير موجودة."(2) وتوصّل بذلك إلى حلّ التناقض الذي أشرنا إليه في الفصل السابق حول إشكاليّة اجتماع الثبات والحركة في الوجود؛ حيث فسّر كيف أنّ المثال ثابت ومتحرّك في آن واحد؛ هو ذاته لا يتغيّر ولا يفقد هويّته، وهو في حركة وتفاعل مع بقيّة الأجناس الأخرى يشارك فيها وتشارك فيه.

(1) **أنظر:** Platon, **Sophiste**, (255e).

النص باللغة الفرنسية:

" Celui qui en est capable discerne nettement une forme unique déployée partout à travers beaucoup de formes dont chacune existe isolément puis une multitude de formes différentes les unes des autres et enveloppées extérieurement par une forme unique, puis encore une forme unique, déployée à travers de nombreux touts et liée à une unité, enfin beaucoup de formes entièrement isolées st séparées, et cela, c'est savoir discerner, genre par genre, comment les diverses espèces peuvent ou ne peuvent pas se combiner. Mais ce talent dialectique est celui de nul autre que le philosophe qui s'attache dans tous ses raisonnements à l'idée de l'être."

(2) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (259e).

النص باللغة الفرنسية:

" Il y a un mélange mutuelle entre les genres les uns aux autres, l'être et le l'autre pénètrent dans tous et se pénètrent eux-mêmes mutuellement, l'autre participant de l'être existe en vertu de cette participation, sans être ce dont il participe, mais en restant autre et parce qu'il est autre que l'être, il est claire qu'il est nécessairement non-être. A son tour, l'être participant de l'autre est autre que le reste des genres et comme il est autre qu'eux tous, il n'est ni chacun deux ni la totalité des autres, mais seulement lui-même, en sorte que l'on ne saurait contester qu'il y a des milliers et des milliers de genres que l'être n'est pas et que les autres soit chacune en particulier, soit toutes ensemble, sont sous de multiples rapports, et sous de multiples rapports ne sont point."

العودة إلى بحث مشاركة المحسوس في المثال:

لكنّ مسألة مشاركة المحسوس في المثال بقيت بدون إثبات؛ مجرّد تسليم لا برهان عليه، لذلك عاد أفلاطون في محاورة **" فيلابوس"** إلى مناقشة موضوع الواحد والكثير والعلاقة بينهما: **كيف يمكن أن تقوم علاقة بين المثال الواحد الأزلي، والأشياء الكثيرة المنتميّة إلى عالم الظواهر المتغيّرة ؟ كيف يمكن أن يحتفظ المثال بوحدته وهي وحدة لا تتضمّن تكثّرا ؟ وكيف يمكن التسليم أنّ المثال وهو واحد يمكن أن يوجد في ذاته، وفي الوقت نفسه، في عدد لا يحصى من الأفراد ؟**

هنا لما أدرك أفلاطون عجز الحجج الفلسفيّة عن تفسير حقيقة مثل هذه المشاركة، وللخروج من هذا المأزق لجأ إلى الآلهة متضرّعا إليها أن تكشف له كيف أنّ الوجود واحد وكثير في الوقت نفسه: " قال سقراط: ـ لكن إله لو على الأقلّ أحد الآلهة يسمع دعواتي. أجاب بروتارك: ـ أدع إذن وفكّر، أجاب سقراط: ـ أفكّر، وأعتقد، يا بروتارك، أنّ أحدها يؤيّدنا في هذه اللحظة بالذات."[(1)] وبعد تفكير ظهر له تقسيم الوجود إلى جنسين؛ بما أنّ الإله كشف في الكون عنصرين هما اللامحدود والمحدود، ثم أضاف جنسا ثالثا مكوّنا من اختلاط الجنسين الأوّلين، بالإضافة إلى جنس رابع هو علة اختلاط الأوّلين؛ أشار أفلاطون إلى ضرورته لكن لم يعد إلى ذكره أو تفسير طبيعته في المحاورة: " لنقسم كلّ ما يوجد في الكون إلى جنسين، قلنا أنّ الإله كشف في الكون عنصرين؛ أحدهما لا محدود، الآخر محدود. ولنقبل جنسا ثالثا مكوّنا من اختلاط الجنسين الأوّلين. يظهر لي أنّني بحاجة إلى جنس رابع؛ علة الاختلاط المتبادل بين الجنسين الأوّلين."[(2)] وبعد هذا الكشف تبيّن لأفلاطون أنّ الوجود خليط يشمل في طبيعته على مبدأين هما المحدود واللامحدود؛ هو مجموع عنصرين أحدهما غير محدود، هذا الأخير يشمل على الأضداد التي لا يمكن تعريف أحدها بدون ضده، ولشرح ذلك قدّم مثالا عن الحار والبارد؛ حينما نقول عن شيء إنّه أكثر حرارة، في ذهننا مقابلة بين شي أكثر حرارة وشيء آخر أقل حرارة، فالشيء أكثر حرارة لا يكون

(1) أنظر: Platon, **Philébe**, (23b).

النص باللغة الفرنسية:

" – Mais un dieu –dit Socrate- si du moins l’un des dieux écoute mes prières. - Pris donc, et réfléchis, dit Protarque. - Je réfléchis, et je crois, Protarque, qu’un deux nous est devenu favorable à l’instant même."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (24b).

النص باللغة الفرنسية:

" Divisons tout ce qui existe dans l’univers en deux genres, nous avons bien dit que dieu a révélé dans l’univers deux éléments ; l’un infini, l’autre fini. Et admettons-en un troisième formé du mélange de ces deux là. Il me parait que j’ai encore besoin d’un quatrième genre, la cause du mélange mutuelle des deux premiers."

إلاّ لشــيء آخـر أقـلّ حـرارة، الأوّل يسـمى حـارا والثـاني يسـمى بـاردا، والشــيء البـارد نفســه لا يكـون إلاّ بالنسـبة لشــيء أخـر أعلــى منــه حـرارة؛ فيكـون بــاردا وحــارا(أقـلّ حـرارة) فــي الوقـت نفســه، والبــارد ضـدّ الحــار، إذن الشــيء الواحـد كثـرة تشـتمل علـى الأضـداد، هـذه الأخيـرة ليسـت محـدودة، لا تتوقـف عنـد حـدّ معـيّن وإلا توقفـت عـن الوجـود، فهـي دائمـا أقـل أو أكثـر ولهـذا فهـي تنـدرج ضـمن اللامحـدود: " قـال سقراط: سـأحاول إثبـات أنّ اللامحـدود بمعنـى معيّن كثـرة... خذ أوّلا مـا هـو أكثـر حـرارة ومــا هــو أكثــر بــرودة، وانظــر إن كنــت تســتطيع تصــوّرهما محــدودين، أم أنّ الأكثــر والأقـل الكــامنين فيهما لا يمنعانهما، ما داما فيهما؛ من امتلاك حدّ؛ لأنّه ما إن يتعدّدا، تصل نهايتهما (يتوقفان عن الوجود). بـل نؤكـد أنّــه؛ يوجـد دائمــا الأكثـر والأقـل فـي مـا هـو أكثـر حـرارة ومـا هـو أكثـر بـرودة؛ يثبـت العقـل إذن دائمـــا أنّ الجنســين لا يملكـــان حـــدّا، وباعتبارهمـــا كـــذلك، مؤكـــد أنّهمـــا لا محـــدودين مطلقـــا."[1]

أمـا المحـدود فهـو علاقـة رياضـيّة ثابتـة: " مـا لا يقبـل هـذه الخصـائص(الأقـلّ والأكثـر) والـذي يسـتقبل كـلّ هــذه الخصــائص المتضــادة، أوّلا المســاو والمســاواة، ثــمّ الضــعف، وكــلّ مــا هــو كعــدد بالنســبة إلـــى عـــدد آخـــر، مقـــدار بالنســـبة إلـــى مقـــدار آخـــر، كـــلّ هـــذا نســـتطيع ردّه إلـــى المحـــدود."[2]

والخلـيط ينـتج عـن إدخـال علاقـة رياضـيّة ثابتـة علـى ضـدّين: " قـال سـقراط: بالنسـبة للجـنس الثالـث المكـوّن مـن اخـتلاط الجنسـين الأوّلـين، ضـمن أيّـة فكـرة سـنقدمه ؟ ـ أضـف، إلـى اللامحـدود الـــذي يقبـــل الأكثـــر والأقـــلّ، ذريّـــة أو نســـل المحـــدود؛ المســـاو والضـــعف، وكـــلّ مـــا يضـــع حدّا للتضاد الطبيعي للأضداد وينتج فيما بينها التناسب والتوافق بإدخال العدد."[3] و: " بالنسبة للجنس الثالث،

(1) أنظر: Platon, **Philébe**, (24b).

النص باللغة الفرنسية:

" Je vais essayer –dit Socrate- de montrer qu'en un ses l'infini est plusieurs ; … prends d'abord ce qui est plus chaud et ce qui est plus froid et vois si tu pourrais les concevoir comme limités, ou si le plus et le moins qui résident dans ces genres mêmes ne les empêchent pas, tant qu'ils y résident, d'avoir une fin ; car aussitôt qu'ils sont finis, leur fin est venue. Mais il y a toujours, nous l'affirmons, du plus et du moins dans ce qui est plus chaud et ce qui est plus froid. La raison nous montre donc toujours que ces deux genres n'ont pas de fin, n'ayant pas de fin, il est certain qu'ils sont absolument infinis."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (24e).

النص باللغة الفرنسية:

" Ce qui n'admet pas ces qualités (le plus et le moins) et qui reçoit toutes les qualités contraires, d'abord l'égal et l'égalité et ensuite le double, et tout ce qui est comme un nombre est à un autre nombre, une mesure à une autre mesure, tout cela, nous pouvons le rapporter au fin."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (25c-e).

النص باللغة الفرنسية:

" Quand au troisième genre -dit Socrate- celui qui est formé du mélange de ces deux-là, sous quelle idée nous le représenterons-nous ? – Mêle à l'infini qui admet le plus et le moins la progéniture du fini, celle de l'égal et du double et tout ce qui met fin à l'opposition naturelle des contraires et produit entre eux la proportion et l'accord en y introduisant le nombre."

أضع فيه كلّ ما هو نابع من الجنسين الأوّلين، كلّ ما يظهر إلى الوجود تحت تأثير المقدار والمحدود."[1] أما علة الجمع بين المحدود واللامحدود في الخليط فهي العقل: "... ضمن هذه الأجناس الأربعة؛ المحدود، واللامحدود، والخليط وجنس العلة باعتباره الرابع في كلّ الأشياء، هذه العلة تمنح نفسا لأجسامنا، توجّه سلوكاتها وتصرّفاتها، تشفيها في حالة المرض، تنظّم وترتّب السنين والفصول والأشهر، إنّها تستحقّ بجدارة تسمية حكمة وعقل."[2] بهذه الكيفيّة تصبح العلاقة بين الشيء والمثال على غير ما كانت عليه(علاقة عليّة: معلول بعلته) كما رأينا في محاورتي" **فيدون**" و"**الجمهورية**"، ويمكن هكذا الحديث عن مشاركة المحسوس في المثال دون انقسام المثال أو تعدّده؛ المحسوس هو اللامحدود(الأضداد)، والمحدود هو المثال؛ هو علاقة رياضيّة ثابتة، والمشاركة - إن صح القول - هي هذا الخليط بينهما؛ هي دخول علاقة رياضيّة ثابتة(النظام) على ضدّين، وعلة ذلك هي العقل.

بهذا، وبعد كلّ ما قلناه حول مفهوم المشاركة وتطوّره عبر المحاورات الأفلاطونيّة، يتّضح لنا كيف أنّ المواقف الفلسفيّة لأفلاطون في محاورات "**أقراطيلوس**"، "**تياتيتوس**"، " **فيدون**" و"**الجمهورية**" عملت على إثارة أزمة شك عنيفة تحدّدت معالمها في محاورة " **بارمنيدس**"، مما دفع بأفلاطون، في محاولته البحث عن الحلول، إلى تعديل موقفه كما تبيّن في محاورة " **فيلابوس**" حيث اتّجه إلى الرياضيّات للتعبير عن مشاركة المحسوس في المثال، وقد تمّ هذا التطوّر في مذهب أفلاطون بطريقة تدريجيّة، وانتهى إلى نتائجه المنطقيّة فيما صاغه من آراء شفويّة، حيث نقل عنه أرسطو قوله إنّ المثل أعداد.

تكلمنا فيما سبق من فصول هذا البحث عن مذهب أفلاطون كما صوّرته محاوراته المكتوبة، لكن إلى جانبها هناك آراء شفويّة نسبت إليه، هذه الأخيرة لم ترد في محاوراته بطريقة مفصّلة واضحة وصريحة، بل تضمّن بعضها وخاصة محاورة " **فيلابوس**" - بما أورته من مناقشات حول الخليط - إشارات تمهيديّة لها. في كتاب "**السماع الطبيعي**" وبصدد معالجته

[1] **أنظر:** Platon, **Philébe**, (26c).

النص باللغة الفرنسية:

" Quand au troisième genre –dit Socrate- j'y mets tout ce qui est issu des deux première, tout ce qui vient à l'existence sous l'effet de la mesure et du fin."

[2] **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (30a).

النص باللغة الفرنسية:

" … de ces quatre genres ; le fini, l'infini, le mixte et le genre de la cause qui se rencontre comme quatrième en toutes choses, cette cause fournit une âme à nos corps, dirige leurs exercices, les guérit quand ils sont malades, ordonne et arrange les années, les saison et les mois, elle mérite à très juste titre d'être appelée sagesse et intelligence."

لمشكلة المكان، قارن أرسطو بين ما ذكره أفلاطون عن الامتداد في محاورة " **تيماوس**"، وما ذكره عن الجسم المادّي المشارك في المثال فيما أسماه بـ"آراء أفلاطون الشفويّة": " قال أفلاطون في كتابه تيماوس إنّ المادة وامتداد السطح شيء واحد؛ لأنّ هذا الامتداد وما يقبل التعيّن على التعاقب والاستبدال هما الشيء نفسه، غير أنّه وصف القابل للاستبدال هنا بوجه آخر غير ما وصفه به في آرائه التي تعرف بالآراء الشفويّة(أو التعليم المكتوب)."[(1)]
وفي كتاب " **ما بعد الطبيعة**" وبصدد نقد نظريّة أفلاطون في المثل، وجّه اعتراضات إلى آراء لم ترد في المحاورات: " بصفة عامة، البرهنة الجدليّة على وجود المثل تهدم مبادئ الوجود التي نتمسك بها أكثر من الوجود ذاته للمثل: في الواقع، ينتج عنها أنّ الإثنينيّة اللامحدودة ليست هي الأولى، بل العدد."[(2)] وأيضا: " إن كانت المثل أعدادا، كيف تكون عللا ؟... عندئذ لماذا الأعداد المثاليّة هي علل أعداد الأشياء (الأعداد الرياضية) ؟... إن كان لأنّ الموجودات الحسّية هي علاقات عدديّة(بين العناصر الأربعة المكوّنة لها كما ورد في محاورة تيماوس)... من البديهي أنّ الأعداد المثاليّة ذاتها هي أيضا علاقات لشيء بآخر."[(3)] وأيضا: " كيف نفسر بأنّ العدد المثالي، مركبا من وحدات، يكون وحدة ؟ "[(4)] وغيرها. لهذا تعدّ كتابات أرسطو المصدر الرئيسي لآراء أفلاطون الشفويّة، بالإضافة إلى قصة ذكرها **أرستوكسين** تلميذ أرسطو، مفادها أنّ نفرا من التلاميذ حضروا للاستماع إلى محاضرة لأفلاطون عن الخير، فوجدوا أنّ أفلاطون يغرق في المباحث الرياضيّة وينتهي إلى نتيجة أنّ الواحد هو الخير.[(5)]

لكن أرسطو حينما عرض آراء أفلاطون الشفويّة ذكر آراء تلميذين لأفلاطون هما **سبوسيبوس Speusippe واكسينوقراط Xénocrate**: " ادعى بعض الفلاسفة (أفلاطون) وجود، خارج المثل والأشياء الحسّية، نوعين من الأعداد: الأعداد المثاليّة والعدد الرياضي، وبأنّهما منفصلان عن المحسوس. آخرون(اكسينوقراط وسبوسيبوس) لم يعترفوا بوجود إلاّ العدد الرياضي؛ بأنّه أوّل الموجودات ومفارق للمحسوس. (...) إلى جانب فيلسوف آخر(أفلاطوني غير معروف) قال إنّه وحده النوع الأوّل للعدد؛ العدد

(1) أرسطو، **الفيزياء ـ السماع الطبيعي**، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق ـ المغرب، بيروت ـ الدار البيضاء1998، 209 ب، 10 - 15 (ص104).

(2) **أنظر:** Aristote, **Métaphysique**, A-9, 990b, 19-20.
(3) **أنظر:** Aristote, **Ibid.**, A-9, 991b, 6-10.
(4) **أنظر:** Aristote, **Ibid.**, A-9, 992a.
(5) د. محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي**، الفلسفة اليونانيّة، الجزء الأول من طاليس إلى أفلاطون، دار النهضة العربيّة، بيروت1976، ص251.

المثـالي، هـو الموجـود، وهنـاك مـن(اكسـينوقراط) طـابق بـين العـدد المثـالي والعـدد الرياضـي."[1] وأيضـا: " تنـوّع المـذاهب نفسـه نجـده بخصـوص الأطـوال، السـطوح والمجسّمات؛ ميّـز بعـض الفلاسـفة (أفلاطـون) الأطـوال الرياضـيّة عن المثل. آخرون دافعوا عن رأي مخـالف؛ قبـل بعضـهم وجود الأطـوال الرياضــيّة بوصــفها رياضــيّة فحســب: إنّهــم(سبوســيبوس) الــذين لــم يعتبــروا المثــل أعــداد، والــذين لــم يقبلــوا أيضــا وجــود المثــل. وقبــل آخــرون(اكســينوقراط) وجــود الأطــوال الرياضــيّة، إلا أنّهـم لـم يتحـدّثوا عنهـا كرياضـيين: فـي الواقـع لا ينقسـم كـلّ طـول -حسـب رأيهـم - إلـى أطـوال، والإثنينيـة لا تتكـوّن مـن وحـدات أيّـا كانـت."[2] لـذلك لا يمكـن الجـزم بـأنّ هـذه الآراء أفلاطونيّـة خالصـة؛ مــن الأفضــل القــول إنّهــا الآراء الشــفويّة لمدرســة أفلاطــون؛ إذ لا يمكــن التفريــق فيهــا بــين آراء الأستاذ وآراء تلاميذه.

ومــن نصــوص أرســطو دائمــا؛ الســالفة الــذكر وغيرهــا، يمكــن اســتنتاج مضــمون هــذه الآراء: وافـق أرسـطو أفلاطـون فـي رأيـه القائـل إنّ عـدد المثـل بقـدر عـدد أنـواع الموجـودات: " بـاحثين أوّلا عـن فهـم وإدراك علـل الموجـودات المحيطـة بنـا أدخـل، الـذين وضـعوا المثـل علـلا(الأفلاطونيـون)، حقائق أخرى بعدد مساوي للموجودات...؛ لكلّ شيء حقيقة منـاظرة مجانسة ومفارقـة."[3] لكنّـه أضـاف قـائلا: " لا نعتــرف نحــن الأفلاطونيّــون، بوجــود مثــل للأشــياء المصــنوعة كــالمنزل والســرير والخــاتم."[4] يعني ذلك أنّ أفلاطون عدّل مذهبه؛ رفض في نهاية حياتـه وجود مثل لأشياء المصنوعة. كما أشار أرسطو إلى أنّ أفلاطون قبل وجود موجودات متوسّطة(المتوسطات الرياضيّة وهي الأعداد والأشكال الرياضيّة) بـين المثـل والأشـياء المحسوسـة: " إلـى جانـب الأشـياء الحسّـية، قبـل أفلاطـون وجـود الكائنـات الرياضـيّة باعتبارها حقائق متوسّطة تختلف عن الأشياء الحسّية وعن المثل."[5] وذكر أنّ أفلاطون أقرّ كالفيثاغوريّين أنّ الأعـداد هـي علـة وجـود الموجـودات الأخـرى: " اتّفـق أفلاطـون مـع الفيثـاغوريّين علـى أنّ الأعـداد هي علل ماهيّة الموجودات الأخرى، ولا زال يقبل ذلك مثلهم."[6] وأنّ هذه الأعداد المثاليّة - عند أفلاطون - تتكـوّن بمشـاركة **"الكبيـر** و**الصـغير"** فـي**"الواحـد"**: " لأنّ المثـل علـل الأشـياء الأخـرى، اعتبـر أفلاطـون عناصـرها هـي عناصـر جميـع الموجـودات. هكذا؛ مبـدأها المـادّي هـو الكبيـر والصـغير، ومبدأها الصـوري هو الواحد؛ لأنّه انطلاقا من الكبير والصغير، وبمشاركتهما في الواحد، تظهر الأعداد المثاليّة."[7]

(1) **أنظر:** Aristote, **Métaphysique**, M-6, 1080b, 10-23.
(2) **أنظر:** Aristote, **Ibid.**, M-6, 1080b, 24-30.
(3) **أنظر:** Aristote, **Ibid.**, A-9, 990b, 3-6.
(4) **أنظر:** Aristote, **Ibid.**, A-9, 991b, 5-7.
(5) **أنظر:** Aristote, **Ibid.**, A-6, 987b, 14-16.
(6) **أنظر:** Aristote, **Ibid.**, A-6, 687b, 23-25.
(7) **أنظر:** Aristote, **Ibid.**, A-6, 987b, 19-22.

بهذه الكيفيّة تتكوّن الأعداد المثاليّة عند أفلاطون من مبدأ صوري هو **"الواحد"**، ومن مبدأ مادّي هو **"الكبير والصغير"** أو باسمه الآخر الذي أطلقه عليه هو **"الاثنينيّة اللامحدودة"**: " استبدال اللامحدود بإثنينيّة لا محدودة؛ وتكوّن اللامحدود بالكبير والصغير، هو المساهمة الشخصيّة لأفلاطون؛ وضع الاثنينيّة اللامحدودة كطبيعة ثانية، لأنّ الأعداد، باستثناء الأعداد الفرديّة، تتولد بسهولة عن الاثنينيّة."[1] القول بهذه الاثنينيّة اللامحدودة يثبت وجود مصدر في محاورة **" فيلابوس"** لأراء أفلاطون الشفويّة التي عرضها أرسطو، ولأنّ القدماء لم يعرفوا الصفر؛ اعتبروا العدد واحد ليس عددا بل هو مبدأ الأعداد، ولذلك وجب أن يبدأ تكوين الأعداد عند أفلاطون من الواحد.

بناء عليه، ميّز أفلاطون في أرائه الشفويّة بين أنواع ثلاثة من الموجودات هي: الأشياء المحسوسة والمتوسّطات الرياضيّة والمثل؛ هذه الأخيرة هي الأعداد المثاليّة والأشكال المثاليّة المكوّنة لعالم المثل؛ هذه الأخيرة بدورها وعن طريق توسّط المتوسّطات الرياضيّة(الأعداد الرياضيّة والأشكال الهندسيّة) تُفسّر تكوّن الأشياء المحسوسة. وبهذا التعديل لمذهبه انتهى أفلاطون ـ حسب أرسطو ـ إلى أنّ المثل أعداد.

بهذا الطرح الجديد، ووفق هذه النظريّة الأفلاطونيّة للحقائق الرياضيّة المتضمّنة المثل الأعداد(الأعداد المثاليّة والأشكال المثاليّة) والمتوسّطات الرياضيّة(الأعداد الرياضيّة والأشكال الهندسيّة)؛ يمكن تنظيم الوجود حسب آراء أفلاطون الشفويّة ابتداء من الواحد وبإضافة الإثنينيّة اللامحدودة إليه تتكوّن مجموعة الأعداد المثاليّة والأشكال المثاليّة(المثل)، وبعدها تأتي المتوسّطات الرياضيّة(الأعداد الرياضيّة والأشكال الهندسيّة) التي يضمن توسّطها ردّ المحسوس إلى المثال، وفي المرتبة الأخيرة تأتي الموجودات الحسّية. ومن هنا تتّضح الوظيفة الهامة التي تؤديها المتوسّطات الرياضيّة في النسق الأفلاطوني؛ إنّها تربط عالمي المحسوسات والمثل، تقرّب بين المحسوس والمثال، وتضمن مشاركته فيه بالتدرّج؛ فلا يتمّ الانتقال بصفة مباشرة من طبيعة المحسوس إلى طبيعة المثال المتغايرتين، كما حدث في المحاورات وكان سببا في إثارة أزمة بين بارمنيدس وسقراط حول مشاركة المحسوس في المثال؛ بل بتوسّط الموجودات الرياضيّة أي بالتدرّج من التجربة الحسّية إلى الكائنات الرياضيّة للارتقاء بعد ذلك إلى الموجودات المثاليّة.

هكذا إذن، وحسب أرسطو دائما: " بهذه الطريقة عرّف أفلاطون مذهبه ...؛ استعمل نوعين من العلل: العلة الصوريّة والعلة الماديّة؛ المثل في الواقع، هي علل ماهيّة بالنسبة للأشياء

[1] **أنظر:** Aristote, **Métaphysique**, A-6, 987b, 25-32.

الأخرى، والواحد بدوره، هو علة بالنسبة للمثل، والعلة الماديّة هي الإثنينيّة اللامحدودة؛ إنّها الكبير والصغير. وقد وضع علة الخير في الواحد وعلة الشر في الإثنينيّة اللامحدودة."[1]

وقد علل أرسطو فصل أفلاطون، عكس الفيثاغوريين، العالم الحسّي عن الأعداد، وإدراجه للمثل الأعداد بوصفها علل الموجودات؛ بالطابع المنطقي لأبحاثه، لأنّ سابقيه لم يملكوا - حسب أرسطو دائما - أيّة معرفة بعلم الجدل.[2] لكنّ ذلك لا يعني أنّ أفلاطون هو مخترع الجدل، بل نسب أرسطو ذلك - كما رأينا - إلى زينون الإيلي.

(1) أنظر: Aristote, **Métaphysique**, A-7, 988a, 8-14.

(2) أنظر: Aristote, **Ibid.**, A-6, 987b, 30-31.

الفصل الثالث: علاقة الحقيقة بالمعنى عند أفلاطون.

هكـذا، وبعـد استعراضـنا لمفهـوم وطبيعـة الحقيقـة عنـد أفلاطـون، نحـاول الآن بحـث علاقتها بـالمعنى أي باللغـة عنـده؛ اتّضـح لنـا جليّـا فـي الفصـل الأوّل مـن بحثنـا هـذا كيـف ارتبطـت إشـكاليّة المعنـى بإشـكاليّة الحقيقـة ارتباطـا وثيقـا عنـد فلاسـفة اليونـان منـذ بدايـة فعـل التفلسـف عنـدهم؛ أقـام **بارمنيـدس** ـ كمـا رأينـا ـ فلسـفته علـى الفكـر واللغـة ومنهمـا انتقـل إلـى الوجـود؛ الحقيقة عنده تكمن في الوجود العقلي الواحد والثابت، واللغة أداة لمعرفته، إذ تعبّر بالفعل عنه لأنّ اللاوجود لا يمكـن التفكيـر فيـه ولا الحـديث عنـه. واعتقـد معاصـره **هيـراقليطس** أنّ **"الكلمـة"**(اللوغـوس) بتعـدّد أشـكالها وتغيّـر معناهـا تعكـس الحقيقـة(الصـيرورة)، ومـا دامـت الحقيقـة نسـبيّة كـذلك عنـد **السفسـطائيين**؛ فاللغـة بهـذا المعنـى أيضـا تكشـف عنهـا، هـي الأداة المناسـبة لتبريـر نسـبيّة الحقيقة ومن ثمة نسبيّة المعرفة. أما **سقراط**، واضع فلسفة التصوّرات، فقد حصر الحقيقة في تصوّرات عقليّـة كليّـة ثابتـة سـعى إلـى تعريفهـا، واتّخـذ مـن تحليـل الألفـاظ أداة لـذلك، مؤكـدا ضـرورة ثبـات معنـى الكلمـات لضـمان ثبـات التعريـف ومـن ثمـة مطابقتـه لحقيقـة التصـوّرات. ومـع تلميـذه **أنتسـتان** بـدأ التحليـل الفلسـفي النقـدي للغـة وعلاقتهـا بـالفكر والحقيقـة، هـذه الأخيـرة تكمـن عنـده فـي الوجـود الفـردي المحسـوس، وبمـا أنّ العناصـر الأولـى للحقيقـة هـي الأفـراد، وبمـا أنّ التعريـف بـدوره يرتـدّ إلـى عناصـر أولـى هـي الأسـماء، فـإنّ هـذه الأخيـرة تعبّـر عـن الحقيقـة وتفيـد فـي معرفتهـا، وهي لذلك بداية كل بحث فلسفي. وبعد أنتستان جاء **أقراطيلوس** مؤكدا فكرته وذاهبا بها إلى أبعد منه؛ حيث اعتبـر اللغـة ليسـت فقـط بدايـة الفلسـفة بـل هـي الفلسـفة ذاتهـا؛ إذ تتمتّـع الأسـماء عنـده بصـحّة كونيّة تعكس حقيقة(صيرورة) الأشياء، ولهذا معرفة الأولى تقود ضرورة إلى اكتشاف الثانية.

أمّـا أفلاطـون؛ فقـد رأينـا أنّ **الحقيقـة** تكمـن عنـده ـ كمـا رأينـا ـ فـي **المثـل**؛ منهـا تسـتمدّ الأشـياء وجودهـا وحقيقتهـا وإمكانيّـة معرفتهـا وحتـى أسـماءها، فمـا علاقـة هـذه الأسـماء بالأشـياء ؟ مـا هـي المكانـة التـي تحتلهـا **اللغـة** فـي النسـق الأفلاطـوني ؟ هـل تحمـل **قيمـة معرفيّـة** بحيـث تعكـس **الأسـماء حقيقـة** الأشـياء وتفيـد فـي **معرفتهـا** كما هو الحال عند أنتستان وأقراطيلوس، أم أنّ الأمر يختلف عند أفلاطون ؟

للإجابة عن هذا السؤال ينبغي تحديد **طبيعة ومضمون علاقة الأسماء بالمثل في فلسفة أفلاطون**، وقبل ذلك ينبغي بحث **طبيعة ومضمون علاقة الأسماء بالأشياء** ؟ هل هي **طبيعية** ـ كما قال أقراطيلوس ـ بحيـث **تعبّـر الأسـماء عـن حقيقـة الأشـياء وتفيـد فـي معرفتهـا** ؟ أم أنّهـا **اصـطلاحية** مـن وضـع البشر بحيث **لا تعبّر الأسماء عن حقيقة الأشياء بل عن إدراك الإنسان لها، ولا تفيد هكذا في معرفتها**، ومن ثمّة **لا تحمل اللغة أيّة قيمة معرفيّة** ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا الفصل.

1 ـ اللغة والمعرفة:

احتــلّ التحليــل اللغــوي مكانـــة كبيــرة فــي فلســفة أفلاطــون خاصـــة فــي محاوراتــه الأولــى القريبــة العهـد بسـقراط والتــي ظهـر فيهــا تــأثره بفلسـفته، إذ اعتقـد فــي البدايــة أنّــه وجـد فــي تحليـل ألفــاظ اللغـــة الجــواب عــن الســؤال الفلســفي الأوّل الــذي حمــل بعــدا ابســتيمولوجيّا: كيــف أعــرف ؟ انطلاقـا مـن اهتمـام سـقراط بتعريـف المفـاهيم واتّخـاذه مـن تحليـل الألفـاظ أي النظـر فـي معنـى الكلمـات، أداة لــذلك، كمـــا لا يجــب إغفــال مســألة تتلمــذه فــي شــبابه علـــى أقراطيلــوس الــذي رأى فــي الألفــاظ الوســائل الحقيقيّـة للمعرفـة وأنّهـا تعبّـر عـن طبيعـة الأشـياء. ومـن هنـا جـاء اهتمـام أفلاطـون بالاشـتقاق اللغـوي وتحليـل الأسـماء ومسـألة علاقـة الأسـماء بالأشـياء، وتجلـى ذلـك بصـفة خاصـة فـي محـاورة " **أقراطيلــوس**" التــي عكســت مــا كــان مــن صــراع بــين المــدارس فــي الموضــوع، وتضــمّنت بحثــا فــي أصــل اللغــة(علاقــة الأســماء بالأشــياء)، وتحلــيلا لمســألة أهــم هــي العلاقــة بــين الفكــر واللغــة: " إنّ محــاورة أقراطيلــوس عنــدما تــذكر، يقــع التفكيــر مباشــرة فــي الاشــتقاقات الغريبــة التــي تملؤهــا، أو فـي أنّهـا لا تخـرج عن البحث فـي أصـل اللغـة مـع أنّهـا تتضـمّن جانبـا أهمّ هو تـأمّلات فـي اللغـة تتلاقـي مـع بعـض النظريّـات الحديثـة، إنّ المشـكل الحقيقـي بالنسبة لأفلاطـون لـيس أصـل اللغـة، وإنّمـا هـو العلاقـات بين الفكر واللغة."[1] ولـذلك ارتبط الطـرح الأفلاطـوني للغـة ارتباطـا مباشـرا ببحثـه فـي المعرفـة، لكـن علاقـة اللغـة بالمعرفـة مسـألة إشـكاليّة اختلـف فيهـا شـرّاح أفلاطـون؛ فقـد ظهـر تأويـل صـوفي أفلاطـوني محـدث، بــل مســيحي خـــالص للجــدل الأفلاطــوني، اعتبــر التأمـــل(مشـــاهدة المثـــل) نوعـــا مـــن الوحـــدة الصـــوفية الوجدانيــــة تبـــدأ بالاتّصـــال وتنتهـــي إلـــى التطـــابق والالتحـــام بـــين الـــذات العارفـــة وموضـــوع المعرفـــة[2]. خلـــق هـــذا التفســـير فصـــلا جـــذريّا بـــين المشـــاهدة والقـــول؛ والتأمّـــل والتعريــف؛ والحــدس والخطــاب، أي بــين المعرفــة واللغــة؛ فالمعرفــة الصــوفيّة الوجدانيّــة منفصــلة تمامــا عــن المعرفــة الاســتدلاليّة واللغويّــة، هــذه الأخيــرة لا تســتطيع التعبيــر عــن الأولــى ولا تعريــف موضــوعها. وهنــا بــرز فصــل آخــر أكثــر عمقــا وأهمّيــة بــين الوجــود والقــول إلــى درجــة أنّ الوجــود لا يمكــن قولـــه(التعبيـــر عنـــه باللغـــة)، ولا القـــول يعبّـــر عـــن الوجـــود، وهـــو مـــا يقـــود إلـــى لا معقوليّـــة (عـــدم القابليّـــة لـــلإدراك العقلـــي) ولا معرفـــة(عـــدم القابليّـــة للتعريـــف) الوجـــود، ويخلـــق تصـــوّرا لغويا شارحا Métalinguistique ومعرفيا شارحا Méta gnostique للوجود الأفلاطوني.

(1) أنظر:
Léon Robin, **Perception et langage d'après le Cratyle de Platon**, in, journal de psychologie normal et pathologique, XXXVe Année, no 9-10 nov-déc, P.U.F. Paris 1937, pp. (613- 625).

(2) أنظر: Henri Joly, **Le renversement Platonicien**, Logos, Epistème, Polis, librairie philosophique J.Vria, paris 1974, p.98.

وما ساعد على ظهور هذا التصوّر اتّخاذ النصوص الأفلاطونيّة مادة لهذا التأويل، وعلى الخصوص نصان ورد الأوّل في محاورة **"الجمهورية"** حول مثال الخير: " إنّ ما يضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة، وما يضفي ملكة المعرفة على العارف هو مثال الخير، فهو علة العلم والحقيقة. تستطيع النظر إليه على أنّه موضوع للمعرفة، لكن يحسن بك أن تعدّه شيئا يتجاوز الحقيقة والمعرفة ويسمو عليهما. إنّ العلم والحقيقة في العالم المعقول شبيهان بالخير، لكنّه ليس هذا أو ذاك هو الخير ذاته؛ إذ أنّ طبيعة الخير يجب أن تسمو حتى على هذه المكانة. ـ إنّك لتعزو إليه جمالا غير مألوف، هو أصل العلم والحقيقة ومع ذلك هو أرفع منهما منزلة. ـ لا تستمد الأشياء المعقولة من الخير قابليّتها لأن تعرف فحسب، بل هي تدين له بوجودها وماهيّتها وإن لم يكن الخير ذاته وجودا، وإنّما يفوق الوجود قوّة وجلالا."[1] وورد الثاني في محاورة **"المأدبة"** وتناول مثال الجمال: " الذي نكون قد أرشدناه، بعد مشاهدة الأشياء الجميلة في تدرج منتظم، عندما يبلغ الحدّ الأقصى، سيشاهد فجأة جمالا من طبيعة رائعة، جمالا خالدا... جمالا لا يظهر كاستدلال أو كعلم."[2]

ومن هنا تظهر ضرورة مراجعة هذا التصوّر الصوفي للجدل الأفلاطوني، الذي ربط القابليّة للمعرفة والامتناع عن الوصف والتعبير، وبالتالي فصل المعرفة عن اللغة، للتأكد إن كان حقّا تصوّرا أفلاطونيّا أم أنّه بالأحرى تأويل تعسفي للمذهب الأفلاطوني أضفى على التصوّرات الأفلاطونيّة مفاهيم أخرجها عن مضمونها الحقيقي؛ وذلك بمقابلته بالنصوص المتعلقة بعلاقة اللغة بالمعرفة عند أفلاطون. قبل فحص أهمّ هذه النصوص تجدر الإشارة أوّلا إلى أنّ المعرفة عند أفلاطون هي معرفة بشيء موجود؛ موضوعها الوجود: " العارف لابد أن يعرف شيئا ما. ــ شيئا موجودا أم غير موجود ؟ ـ بل شيئا موجودا، إذ كيف نعرف شيئا غير موجود."[3] وأيضا: " الموضوع الطبيعي للمعرفة هو الوجود، أعني معرفة حقيقة الوجود."[4] بالإضافة إلى أنّ: " موضوع المعرفة هو الوجود، وقدرتها في أن تعرفه على ما هو عليه."[5] وهذا ما يقتضي ضرورة انفصال الذات العارفة عن موضوع المعرفة وعن عدم وجود اتّحاد أو التحام بينهما. أمّا اللاوجود فلا يقبل التسميّة ولا التعريف ولا المعرفة: " لكن ما لا يوجد، ليس هناك

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السادس، (509).

[2] **أنظر:** Platon, **Banquet**, (211b).

النص باللغة الفرنسية:

" Celui qu'on aura guidé, après avoir contemplé les belles choses dans une gradation régulière, arrivant au terme suprême, verra soudain une beauté d'une nature merveilleuse, beauté éternelle..., beauté qui ne se présentera pas à ses yeux comme un raisonnement, ni comme une science."

[3] أفلاطون، **الجمهوريّة**، الكتاب الخامس، (476).

[4] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب الخامس، (477).

[5] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب الخامس، (478).

اسم للإشارة إليه، ولا نستطيع تعريفه، ولا معرفته، ولا الإحساس به، ولا الحكم عليه. هو إذن ليس مسمى، ولا معبّرا عنه، ولا محكوما عليه، ولا معروفا ولا موجودا يحسّ به."[1]

وكل معرفة عند أفلاطون تتمّ بالعقل وليس بالوجدان أو العيان الصّوفي: " قال سقراط: إن وجد أحد يستطيع بلوغ الوجود، أليس، يا سيمياس، هو الذي يستعمل الفكر الخالص وحده، بعد التخلص تماما، بقدر الإمكان، من جسده، لأنّه يشوّش النفس ولا يسمح لها ببلوغ الحقيقة."[2]

من جهة أخرى، بالفعل وظفت بعض النصوص الأفلاطونيّة ألفاظا تحتمل دلالة صوفية كلفظ **"المشاهدة"**: "... إن استطاع إنسان مشاهدة الجمال في ذاته، البسيط، الخالص، الصافي، وتأمّل الجمال في ذاته في صورته الفريدة...، رافعا بصره إلى أعلى يتأمّل الجمال بالعضو المناسب(الروح)."[3]، ولفظ **"الاتّصال"**: " عندما نتطهر بالتخلص من جنون الجسد، نكون في اتّصال مع الأشياء الخالصة ونعرف بذاتنا ما هو حقيقي."[4] وأيضا: " ... في الواقع، بالاتّصال ومخالطة الجمال، ينتج الإنسان ويلد الأشياء التي حملتها نفسه منذ زمن بعيد."[5] وكلمة **"الامتلاك"**: " ثبت إذن فعليّا أنّه، إن أردنا امتلاك علم خالص حول شيء، ينبغي أن نشاهد بالنفس وحدها الأشياء في ذاتها."[6] وكلمة **"الإتحاد"**: "... حاضرة أو غائبة

(1) **أنظر:** Platon, **Parménide**, (141e).

النص باللغة الفرنسية:

" Mais ce qui n'est point, il n'y a même pas de nom pour le désigner, et l'on ne peut ni le définir, ni le connaître, ni le sentir, ni le juger. Il n'est donc ni nommé, ni exprimé, ni jugé, ni connu, et aucun être n'en a la sensation."

(2) **أنظر:** Platon, **Phédon**, (66a).

النص باللغة الفرنسية:

" S'il est quelqu'un qui puisse atteindre l'être, n'est-ce pas, Simmias -dit Socrate- celui qui use de la pensée toute seule et toute pure, après s'être autant que possible débarrassé de son corps tout entier; parce qu'il trouble l'âme et ne lui permet pas d'atteindre la vérité."

(3) **أنظر:** Platon, **Banquet**, (212b).

النص باللغة الفرنسية:

" ... un homme s'il pouvait voir le beau lui-même, simple, pur, sans mélange, et contempler la beauté elle-même sous sa forme unique ..., élevant ses regards là-haut, contemple la beauté avec l'organe approprié (l'esprit)."

(4) **أنظر:** Platon, **Phédon**, (67a).

النص باللغة الفرنسية:

" Quand nous nous serons ainsi purifiés, en nous débarrassant de la folie du corps nous serons en contact avec les choses pures et nous connaîtrons par nous-mêmes ce qui est vrai."

(5) **أنظر:** Platon, **Banquet**, (202b).

النص باللغة الفرنسية:

" ... et en effet, par le contact et la fréquentation de la beauté, l'homme enfante et engendre les choses dont son âme était grosse depuis longtemps."

(6) **أنظر:** Platon, **Phédon**, (67a).

النص باللغة الفرنسية: =

(الرغبة في إنتاج وتوليد الفضائل والحقيقة) الإنسان الذي يحمل بذرة هذه الفضائل، يفكر فيها (الرغبة في الحقيقة) ويغذّي بالاشتراك معها ثمرة اتّحادهما."[1] لكن بمعنى مجازي؛ فهي لا توحّد بين المعرفة وموضوعها ولا تدلّ على وجود التحام أو اتّحاد بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، بل تحيل إلى وجود علاقة بين الذات وما هو مشاهد، متّصل به أو ممتلك. وهذا ما أكدته جملة أخرى من المعطيات اللغويّة والفلسفيّة ضمن نصوص أفلاطونيّة أخرى واضحة وصريحة ارتبطت فيها هذه الألفاظ بأخرى تدعّم الفكرة نفسها، أشارت محاورة **"المأدبة"** إلى وجود علم خاص موضوعه الجمال بالذات هو علم الجمال: " ملتفتا إلى محيط الجمال ومتأمّلا مظاهره المتعدّدة، ينتج الإنسان بدون انقطاع خطابات جميلة ورائعة، من محبته للحكمة تظهر الأفكار فجأة بكثرة، ويصل أخيرا بتحصين عقله وارتقائه إلى إدراك علم فريد هو علم الجمال."[2] وعرّفت محاورة **"الجمهورية"** الخير باعتباره الموضوع الأسمى للعلم والمعرفة: " مثال الخير هو أرفع موضوع للمعرفة، ومنه يستمد كلّ شيء يتّصف بالخير والحق قيمته بالنسبة إلينا. إنّنا لا نعرف عنه إلاّ القليل، ولست في حاجة إلى أن أقول إنّنا لو لم نكن نعرفه وكنّا نعرف ما عداه معرفة كاملة، ما أغنانا هذا العلم شيئا. مثلما أنّ امتلاك أيّ شيء دون ما فيه من خير، لا يفيدنا في شيء، فما جدوى امتلاك كلّ شيء إن لم يكن الخير لدينا، أو معرفة كلّ شيء إن لم نكن نعرف الخير ولا الجمال."[3] أما الصيغة التي ذكر فيها على أنّه أسمى من الماهيّة: " الخير ذاته ليس وجودا وإنّما يفوق الوجود قوّة وجلالا."[4] فلا يجب فصلها عن سياقها النظري: " آخر ما يدرك في العالم المعقول هو مثال الخير؛ إنّه علّة كلّ ما هو خير وجميل في الأشياء جميعا، وإنّه في العالم المنظور هو خالق النور وموزّعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة

= " Il nous est donc effectivement démontré que, si nous voulons avoir une pure connaissance de quelque chose, il nous faut regarder avec l'âme seule les choses en elles-mêmes."
Platon, **Banquet**, (209b).

[1] **أنظر:**
النص باللغة الفرنسية:

" Présent ou absent (le désir de produire et d'enfanter les vertus et la vérité) l'homme qui porte le germe de ces vertus, pense à lui (le désir de vérité) et il nourrit en commun avec lui le fruit de leur union."
Platon, **Ibid.**, (210b).

[2] **أنظر:**
النص باللغة الفرنسية:

" Tourné vers l'océan de la beauté et contemplant ses multiples aspects l'homme enfantera sans relâche de beaux et magnifiques discours et les pensées jailliront en abondance de son amour de la sagesse, jusqu'à ce qu'enfin son esprit fortifié et agrandi aperçoive une science unique, qui est celle du beau."

[3] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السادس، (505).
[4] أفلاطون، **المصدر السابق**، الكتاب السادس، (509).

والعقل، وبدون تأمّل هذا المثال لا يستطيع أحد أن يسلك بحكمة."[1] هذا النص يخبر بوضوح تام أنّ الخير مثال، أنّه قابل للمعرفة، ينتمي إلى مجال المعروف(المدرك بالعقل)، وبأنّه موضوع للمشاهدة والتأمّل(الإدراك). وهكذا الوجود عند أفلاطون(موضوع المعرفة) ملازم للمعرفة؛ قابل لإدراك العقل، وذلك ينطبق على الموضوعيّة المثاليّة للخير والجمال، والتأمّل ليس عيانا وجدانيّا أو تجليّا صوفيّا بل هو إدراك استدلالي عقلي.

وبالتالي عكس التأويل الصوفي الوجداني؛ لا شيء غير قابل للوصف وغير قابل للمعرفة ينكشف عند أفلاطون في إطار تجربة وجدانيّة لغويّة - شارحة ومعرفيّة - شارحة لحضور غير قابل للوصف والتعريف ولا للمعرفة، الخطاب دائما يرافق الحدس(التأمّل العقلي): " الملتفت نحو محيط الجمال والمتأمّل مظاهره المتعدّدة، ينتج دون انقطاع خطابات جميلة ورائعة."[2] لكن، رغم ذلك، تظلّ صعوبة قائمة باعتبار مثال الجمال عند أفلاطون: " لا يظهر كصورة حسّية، ولا كاستدلال أو علم."[3] كيف يمكن لتأمّل الجمال أن ينتج خطابات، في حين أنّه يقع فوق المعرفة وفوق الخطاب ؟

مثلما قلنا بالنسبة لنص محاورة **"الجمهورية"** حول مثال الخير، كذلك نص محاورة**"المأدبة"** حول مثال الجمال، لا ينبغي عزله عن سياقه الذي ورد فيه: "... جمال هو، بالعكس يوجد في ذاته وبذاته، بسيط وخالد، تشارك فيه جميع الأشياء الجميلة بكيفيّة لا يحدث فيه حدوثها ولا زوالها، لا زيادة ولا نقصانا ولا تحوّلا من أيّ نوع."[4] هذا النص يؤكّد أنّ تعارض الجمال مع العلم والخطاب لا يظهر إلاّ في إطار نسق المشاركة، الأشياء الجميلة: الأجسام الجميلة والأفعال الجميلة والعلوم الجميلة تشارك كلّها في علم الجمال لكنّها ليست هو، فلا يعني تعارض الجمال مع العلم والخطاب أنّه لا يملك تعريفا بل لا يظهر كتعريف معيّن أو خطاب محدّد، ولا يعني أيضا أنّه ليس هناك علم للجمال، ولا أنّ الجمال غير قابل للمعرفة، بل بالعكس؛ يوجد علم خاص محدّد للجمال لا ينبغي الخلط بينه وبين العلوم الأخرى التي يظهر فيها الجمال؛ هي علوم

(1) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السابع، (517).

(2) **أنظر:** Platon, **Banquet**, (210b).

النص باللغة الفرنسية:

" L'homme tourné vers l'océan de la beauté et contemplant ses multiples aspects enfantera sans relâche de beaux et magnifiques discours."

(3) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (211b).

النص باللغة الفرنسية:

" ... beauté qui ne se présentera pas comme une forme corporelle ni comme un raisonnement, ni comme une science."

(4) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (211b).

النص باللغة الفرنسية:

" ... beauté qui au contraire, existe en elle-même et par elle-même, simple et éternelle, de laquelle participent toutes les autres belles choses, de telle manière que leur naissance ou leur mort ne lui apporte ni augmentation, ni amoindrissement, ni altération d'aucune sorte."

جميلـــة لكنّهـــا ليســـت علـــم الجمـــال: "... المـــنهج الصـــحيح، هـــو الانطـــلاق مـــن الجمـــالات المحسوســـة والارتفـــاع، بـــدون توقـــف، نحـــو هـــذا الجمـــال فـــوق الطبيعـــي، مـــرورا بالتـــدرّج؛ مـــن الأجســـام الجميلـــة إلـــى الأفعـــال الجميلـــة، ثـــمّ مـــن الأفعـــال الجميلـــة إلـــى العلـــوم الجميلـة، لبلـوغ، مـن العلـوم الجميلـة، هـذا العلـم الـذي لـيس شـيئا آخـر غيـر علـم الجمـال المطلـق، ولمعرفة أخير الجمال كما هو في ذاته."[1]

مـــن جهـــة أخـــرى، تطـــرح مســـألة إدّعـــاء كشـــف غيـــر قابـــل للوصـــف والتعبيـــر ومـــن ثمّـــة صـــامت للوجـــود الأفلاطـــوني موضـــوع الصـــمت عنـــد أفلاطـــون؛ يوجـــد عنـــده مـــا يمكـــن تســـميته بــ " **صـــمت الكتابـــة"**: " تحمـــل الكتابـــة عيبـــا خطيـــرا تمامـــا مثـــل الرســـم، الأشـــياء التـــي ينتجهـــا الرســـم تظهـــر وكأنّهـــا حيّـــة؛ لكـــن اطـــرح عليهـــا ســـؤالا تحـــتفظ بالصـــمت الأمـــر نفســـه بالنســـبة للخطابـــات المكتوبـــة؛ يمكـــن الاعتقـــاد أنّهـــا تتحـــدّث كشخصـــيّات عاقلـــة، لكـــن أطلـــب منهـــا شـــرح مـــا تقولـــه، لـــن تجيـــب إلاّ بـــالجواب نفســـه دائمـــا."[2] بالتـــالي، يتأكّـد أنّ الفصـل الأفلاطـوني الحقيقـي لـيس بـين المعرفـة واللغـة بـل بـين صـورتين للغـة، مكتوبـــة ومنطوقـــة، ومســـتويين للمعرفـــة؛ حسّـــية وعقليّـــة، ولـــذلك المعرفـــة واللغـــة عنـــد أفلاطـــون غيـــر منفصـــلتين بـــل مترابطتـــان، وهـــذا مـــا بيّنتـــه نصوصـــه الســـابقة الـــذكر، وتبيّنه نصوص أخرى نأتي على ذكرها ومحاولة تحليل مضمونها فيما يلي.

وهكـــذا، أثبـــت تحليـــل مضـــمون بعـــض النصـــوص التـــي ارتكـــز عليهـــا التأويـــل الصـــوفي للجـــدل الأفلاطـــوني الصـــاعد؛ أنّـــه غيـــر مقبـــول. وهنـــا تظهـــر ضـــرورة بحـــث المعنـــى والمضـــمون اللغـــوي للجـــدل الأفلاطـــوني والـــذي لـــم يتوقـــف أفلاطـــون عـــن إعطائـــه لـــه. هذا ما سنحاول إبرازه في هذا الفصل.

[1] أنظر: Platon, **Banquet**, (211b).
النص باللغة الفرنسية:
" ... la vraie voie, c'est de partir des beautés sensibles et de monter sans cesse vers cette beauté surnaturelle en passant comme par échelons des beaux corps aux belles actions, puis des belles actions aux belles sciences, pour aboutir des sciences à cette science qui n'est autre chose que la science de la beauté absolue et pour connaître enfin le beau tel qu'il est en soi."

[2] أنظر: Platon, **Phèdre**, (276a).
النص باللغة الفرنسية:
" L'écriture a un grave inconvénient, tout comme la peinture, les produits de la peinture sont comme s'ils étaient vivants; mais pose-leur une question ils gardent le silence. Il en est de même des discours écrit; on pourrait croire qu'ils parlent en personnes intelligentes, mais demande-leur d'expliquer ce qu'ils disent, ils ne répondront qu'une chose, toujours la même."

2 ـ الكتابة والكلمة:

الكلمـة الحيّـة(المنطوقـة) أرقـى مـن اللغـة المكتوبـة عنـد أفلاطـون؛ فمـن جهـة المـنهج الجـدلي القـائم علـى الحـوار؛ تعاقـب الأسئلة والأجوبـة، بمعنـى تبـادل الخطـاب الحـيّ بـين المتحـاورين هـو وحـده يقـود إلـى حقيقـة الوجـود. ومـن جهـة أخـرى، ألـحّ أفلاطـون علـى ضـرورة تجنـب اللغـة المكتوبـة لسببين متكاملين أوّلهما: لا شيء ممّا هو جدّي يمكن أن يكون مكتوبا: "... أقوى الرجال وأكبرهم مكانة في الدول يخجلون من كتابة خطابات وترك مكتوبات."[1] وأيضا: " كلّ إنسان جدّي يهتم بمواضيع جدّية حقيقة، يتجنّب الكتابة."[2] والثاني: لا شيء مكتوب يمكن أن يؤخذ بجدّية: " في حالة مؤلفات مكتوبة، سواء من طرف مشرّع حول القوانين، أو من شخص آخر حول موضوع ما؛ لم يأخذ المؤلف كتابه بجدّية، إن كان هو ذاته جديّا."[3]؛ لأنّ الجدي يكمن في أمر آخر هو العلم الفطري الكامن في النفس: "... في الحقيقة أفضل الخطابات ليست إلاّ تذكرا عند الذين يعلمون، وفي المقابل الخطابات الموضوعة للدراسة لتعليم المستمعين، والمكتوبة حقيقة في نفوسهم، والتي موضوعها العدل والجمال والخير؛ هي وحدها الواضحة، المتينة، وتستحقّ الاعتبار."[4] وأيضا: "... يكمن فكر مؤلف الخطابات المكتوبة في أفضل موضع في ذاته، لكن إن سجله حقيقة في كتابات بوصفها أمرا جديّا في نظره، في هذه الحالة، يمكن القول إنّه، إن لم تكن آلهة، فكائنات فانيّة أفقدته عقله."[5] لكن ما مبرّر لا جدّية الكتابة عند أفلاطون ؟

(1) أنظر: Platon, **Phèdre**, (258b).

النص باللغة الفرنسية:

" ... les hommes les plus puissants et les plus considérables dans les états rougissent d'écrire des discours et de laisser des écrits."

(2) أنظر: Platon, **LettreVII**, (344c).

النص باللغة الفرنسية:

" Tout homme sérieux qui s'occupe de sujets réellement sérieux se gardera d'écrire."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (344c).

النص باللغة الفرنسية:

" Dans le cas des compositions écrites, soit par un législateur sur les lois, soit par tout autre sur un sujet quelconque, il n'a pas pris son œuvre au sérieux, s'il était sérieux lui-même."

(4) أنظر: Platon, **Phèdre**, (277e).

النص باللغة الفرنسية:

" ... en réalité les meilleurs discours ne sont que de mémentos pour ceux qui savent; au contraire les discours faits pour être étudiés, prononcés pour l'instruction des auditeurs et véritablement écrits dans leur âme, avec le juste, le beau, et le bien pour sujets, sont les seuls qui soient clairs, solides et digues de considération."

(5) أنظر: Platon, **LettreVII**, (344c).

النص باللغة الفرنسية: =

تناولت محاورة " **فايدروس**"(إلى جانب محاورات بروتاغوراس، والسياسي والرسالة السابعة) مسألة مكانة الكتابة، تناولا منهجيّا منظما وفق منهجيّة فلسفيّة؛ حيث انتقلت من الخطاب المكتوب إلى وظيفة المؤلف؛ ومن الشروط الجدليّة والخطابيّة للكتابة إلى مكانة الكتابة. لم ترفض هذه المحاورة كلّ كتابة بل ميّزت بين نوعين من الكتابة؛ كتابة جيّدة وأخرى سيّئة: " نتيجة محاورة فايدروس هي تفضيل كتابة على أخرى أكثر من إدانة الكتابة باسم الكلمة الحاضرة."[1] وهذا ما يفترض إمكانيّة كتابة فلسفيّة تخضع لشروط باعتبار أنّه: " من البديهي إذن للجميع أنّ كتابة خطابات لا يجلب في ذاته الخجل. بل ما هو مخجل، على ما يظهر لي، هو عدم الحديث والكتابة كما يجب، بل الحديث والكتابة بشكل سيء معيب."[2]

أوّل نقد وجهه أفلاطون إلى الكتابة كان من خلال أسطورة عاد فيها إلى أصل اللغة المكتوبة؛ لأنّ الفنون هبة إلهيّة منحتها الآلهة للإنسان، ولأنّ الكتابة فنّ، فقد تلقاها الإنسان من الآلهة، هذه الأخيرة أبدعتها وعلمتها للإنسان بغرض تنميّة معارفه ومساعدة ذاكرته: " تعليم الكتابة، ينمي العلم والذاكرة، لأنّني وجدت فيها كما قال الإله توث دواء النسيان والجهل."[3] لكن استعمال الكتابة في الواقع يثبت العكس، فهي تجلب النسيان: " بهذا، أنت أب الكتابة، تسند إليها تطوّعا فعاليّة عكس تلك القادرة عليها؛ لأنّها تنتج النسيان في النفوس، ويجعلها تهمل الذاكرة: واثقين في الكتابة، يبحثون عن تنبيه ذكرياتهم في الخارج بواسطة حروف غريبة، وليس في الداخل، في أعماق ذاتهم، وجدت أداة تجديد الذكرى لا وسيلة حفظها."[4] وتعود إلى الجهل:

= "... la pensée du compositeur des discours écrits est renfermée dans la plus belle place qui soit en lui. Mais s'il la réellement déposée dans des écrits comme une chose très sérieuse à ses yeux, c'est le cas de dire qu'a défaut des dieux, des mortels lui ont fait perdre l'esprit."

(1) أنظر: J. Derrida, **La pharmacie de Platon**, Tel quel, n° 32 et 33, paris1960, p.p (74-75).

(2) أنظر: Platon, **Phèdre**, (258d).

النص باللغة الفرنسية:

" Il est donc évident pour tout le monde que le fait même d'écrire des discours n'emporte pas la honte, mais ce qui est honteux, ce me semble, c'est de ne pas parler et écrire comme il faut, mais de parler et d'écrire mal et ridiculement."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (274d).

النص باللغة الفرنسية:

" L'enseignement de l'écriture, accroîtra la science et la mémoire; car j'ai trouvé là - dit le dieu Theuth – le remède de l'oubli et de l'ignorance."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (275c).

النص باللغة الفرنسية:

" C'est ainsi que toi, père de l'écriture tu lui attribues bénévolement une efficacité contraire à celle dont elle est capable; car elle produira l'oubli dans les âmes, en leur faisant négliger la mémoire: confiants dans l'écriture, c'est du dehors, par des caractères étrangers, et non plus du dedans, du fond d'eux-mêmes qu'ils chercheront à susciter leur souvenirs; tu as trouvé le moyen, non pas de retenir, mais de renouveler le souvenir."

" ما ستزوّد به تلاميذك، هو شبهة افتراض امتلاك العلم، لا العلم ذاته، لأنّه عندما يقرؤون كثيرا بدون تعلم، يعتقـدون بـأنّهم علمـاء، ولكـنّهم لـن يكونـوا فـي الغالـب إلاّ جـاهلين، لأنّهـم يعتقـدون أنّهـم علمـاء دون أن يكونـوا كـذلك."[1] كمـا أنّ: " الكاتـب لا يكتـب مـن أجـل مسـاعدة ذاكرتـه لأنّـه، إن أدرك الحقـائق فـي نفسـه، لا يتعرّض لخطـر نسيانها. إن كتـب حقيقـة؛ فعلـى الأصـحّ، لإشـباع طمـوح؛ إمـا بتقديم المـذهب على أنّه مذهبه، أو بوصفه شارك فـي تعليم لـم يكن أهلا لـه، بمـا أنّـه لـم يرغب إلاّ فـي الشـهرة التـي حصـلتها بـه هـذه المشـاركة."[2] أمـا النقـد الثـاني فتمحـور حـول مقاربـة الرسم والكتابـة، كلاهمـا يلتـزم صـمتا كليّـا، الصـورة أو اللوحـة تعبّـر عـن مظـاهر الحيـاة لكنّهـا تعجـز عـن تفسـيرها؛ لأنّهـا تفتقـد إلـى الحيـاة، الخطـاب المكتـوب كـذلك عـاجز عـن شـرح مـا يتحـدّث عنـه، لأنّـه لا يملـك حيـاة الكلمـة المنطوقـة: " إنتاجـات الرسـم وكأنّهـا حيّـة، لكـن اطـرح عليهـا سـؤالا، تحـتفظ كليّـا بالصـمت، الأمـر نفسـه بالنسـبة للخطابـات المكتوبـة، نسـتطيع الاعتقـاد أنّهـا تتحـدّث كشخصـيّات عاقلـة، لكـن أطلـب منهـا شـرح مـا تقولـه لا تـردّ إلاّ بـالجواب نفسـه دائمـا."[3] ولـذلك: " مـا إن يكتـب الخطـاب يصـبح بحاجـة دائمـا إلـى مسـاعدة أبيـه، لأنّه غير قادر على دفع هجوم والدفاع عن نفسه، إن تعرض لاحتقار أو إهانة ظلما."[4]

ثـم انتقـل نقـد أفلاطـون إلـى فعـل الكتابـة ذاتـه، هـو مجـرّد تسـليّة لا تجلـب إلاّ متعـة الكتابـة ولـذلك فهـو يفتقـد صـفة الجديّـة: " الإنسـان الـذي يملـك علـم العـدل، والجمـال، والخيـر، لن يكتب بجديّة ما يعلمه داخل الماء، لن يبذره بالحبر والريشة في خطابات عاجزة عن الحديث للدفاع عن

[1] أنظر: Platon, **Phèdre**, (275c).

النص باللغة الفرنسية:

" Ce que tu vas procurer à tes disciples, c'est la présomption qu'ils ont la science, non la science elle-même; car, quand ils auront beaucoup lu sans apprendre, il se croiront très savants et ils ne seront le plus souvent que des ignorants, parce qu'ils se croiront savants sans l'être."

[2] أنظر: Platon, **LettreVII**, (344e).

النص باللغة الفرنسية:

" Ce n'est pas pour aider sa mémoire qu'il aurait composé cet écrit: on ne risque pas d'oublier, ces vérités, une fois qu'on les a saisies dans son esprit, c'est plutôt, s'il est vrais qu'il ait écrit, pour satisfaire une ambition, soit en donnait la doctrine pour sienne, soit comme ayant participé à un enseignement dont il n'était pas digne, puisqu'il n'aimait que la renommée que cette participation lui avait procurée."

[3] أنظر: Platon, **Phèdre**, (275c).

النص باللغة الفرنسية:

" Les produits de la peinture sont comme s'ils étaient vivants; mais pose-leur une question, ils gardent le silence. Il en est de même des discours écrit; on pourrait croire qu'ils parlent en personnes intelligentes, mais de mande-leur de expliquer ce qu'ils disent. Il ne répondront qu'une chose, toujours la même."

[4] أنظر: Platon, **Ibid.**, (276a).

النص باللغة الفرنسية:

" Une fois écrit, le discours a toujours besoin du secours de son père; car il n'est pas capable de repousser une attaque et de se défendre lui-même, s'il se voit méprisé ou injurié injustement."

نفسـها، عـاجزة حتّـى عـن تعلـيم الحقيقـة. إن حـدث وأن كتـب، فـذلك بـدون شـك للتسـليّة يبـذر فـي حقـول الكتابــة ويكتــب."[1] وبهــذا كــرّرت عبــارات محــاورة " **فايــدروس**" مــا ورد فــي "**الرســالة الســابعة**" حول لا جديّة الكتابة؛ هي مجرّد لعبة للتسليّة.

لكـن إلـى جانـب هـذا الخطـاب المكتـوب الصـامت يوجـد نـوع آخـر مـن الخطـاب عنـد أفلاطـون: " ـــ لكـــن إن اعتبرنـــا نوعـــا آخـــر مـــن الحطـــاب؛ الـــذي كتـــب مصـــحوبا بـــالعلم داخـــل نفـــس المـــتعلم، قـادر علـى الـدفاع عـن نفسـه، ويعـرف متـى ينبغـي الحـديث، ومتـى يجـب التـزام الصـمت وفـق الأشـخاص الـذين يتوجّـه إلـيهم. ـ تريـد الحـديث عـن خطـاب العـارف، عـن الخطـاب الحـيّ الـذي يعـدّ أصـل الخطـاب المكتـوب، هـذا الأخيـر صـورة لـه بـأتمّ معنـى الكلمـة ؟ ـ هـو هـذا ذاتـه."[2] هـذا النّـوع مـن الخطـاب، ينضــمّ داخــل الــنفس إلـــى مـــا يســـمّى عنــد أفلاطــون باللغـــة الداخليّـــة الصـــامتة، الخطـــاب الـــداخلي الصامت للنفس مع ذاتها والذي يكمن في فعل التفكير.

فـي محـاورة "**السفسـطائي**" طـابق أفلاطـون بـين الفكـر واللغـة، والاخـتلاف الوحيد بينهمـا هـو كـون التفكير حوارا داخليّا صامتا للنفس مع ذاتها، يتمّ بدون الكلمة: " الفكر والخطاب ليسا إلاّ الشيء نفسه باستثناء أنّ الخطـاب الـداخلي الـذي تجريـه الـنفس بصـمت مـع ذاتهـا، أطلـق عليـه اسـم خـاص هـو **الفكـر**، أمـا التيـار الـذي يخـرج منهـا عـن طريـق الفـم فـي صـورة صـوت، أطلـق عليـه اسـم **خطـاب**.(...) الفكـر هـو حـوار الـــنفس مـــع ذاتهـــا."[3] هـــذا مـــا يؤكّـــد أنّ الخطـــاب الصـــامت الـــذي يـــتمّ بـــدون الكلمـــات هـــو التفكيـــر، أمـــا الكتابـــة(الخطـــاب المكتـــوب) فـــلا تحمـــل بهـــذا المعنـــى خاصـــيّة الصـــمت، هـــي تتحـــدّث لكنّهـــا لا تعرف ما تتحدّث عنه ولا تفسّره، إنّها لا تحيل إلاّ إلى ذاتها، هذا ما يبرزه فعل التأليف ذاته، وفعل القراءة

[1] أنظر: Platon, **Phèdre**, (276d).

النص باللغة الفرنسية:

" L'homme qui a la science du juste, du beau et du bien, selon nous, n'ira pas sérieusement écrire ce qu'il sait dans l'eau, il ne le sèmera pas avec l'encre et la plume en des discours incapables de parler pour se défendre eux-mêmes, incapables même d'enseigner la vérité. Si jamais il écrit, ce sera sans doute, pour son amusement qu'il sèmera dans les jardins de l'écriture et qu'il écrira."

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (276a).

النص باللغة الفرنسية:

" - Mais si nous considérons un autre genre de discours; celui qui écrit avec la science dans l'âme de celui qui étudie, qui est capable de se défendre lui-même, qui sait parler et se taire suivant les personnes. – Tu veux parler du discours, de celui qui sait, du discours vivant, dont le discours écrit n'est à proprement parler que l'image ? – C'est cela même."

[3] أنظر: Platon, **Sophiste**, (263d - 264a).

النص باللغة الفرنسية:

" Pensée et discours ne sont qu'une même chose sauf que le discours intérieur que l'âme tient en silence avec elle-même, a reçu le nom spécial de Pensée. Mais le courant qui sort d'elle par la bouche en forme de son a reçu le nom de discours (...). La Pensée est un dialogue de l'âme avec elle-même."

أو الاستماع، لا شيء أثمن عند الكاتب مما يؤلف و يكتب: " في المقابل، الذي لا يملك في ذاته أثمن ممّا ألف أو كتب يستحقّ اسم شاعر، مؤلف خطابات، واضع قوانين."[1] والقارئ أو المستمع للخطاب المكتوب يركّز فكره على خطابة الخطاب أكثر من مضمونه: " أعترف أنّ أسلوب الكاتب واضح، دقيق، وأنّه أدار بدقّة كلّ عبارة من عباراته، لكن ينبغي أن أعترف بعجزي؛ لم أركّز انتباهي إلاّ على الفن الخطابي؛ وفي الحقيقة،لا أظنّ أنّ المؤلف نفسه راض، أدركت أنّه كان يقول الشيء نفسه عدّة مرات، يعبّر عن الأفكار نفسها بطريقة أو بأخرى، وبالمهارة نفسها في كلّ مرة."[2]

بهذا المعنى لا تعكس كلمات المؤلف إلاّ ذاتها، وهنا يكمن صمت الكتابة ومن ثمّة عيبها الذي حاول أفلاطون تجاوزه بوضع شروط لصحّة القول والكتابة، هذه الأخيرة تفترض عند المتحدّث وجود فكر مشبع بحقيقة ما يتحدّث عنه: " ماذا يعني إذن، حسن أو سوء الكتابة ؟ [...] اقترحنا سابقا بحث ما يجعلنا نحسن أو نسيء الحديث والكتابة؛ من الضروري لكي يكون خطابا كاملا، أن يتأسّس على معرفة حقيقة المسألة التي يبحثها."[3] وهو ما يفترض بدوره أسبقيّة البحث عن الحقيقة عن قولها؛ أي عن القول والتأليف: " لا أرغم أحدا على تعلم فنّ الكلمة دون معرفة الحقيقة، لكن، إن كان لرأيي بعض القيمة، فلنتأكّد أوّلا من حيازة الحقيقة، يأتي فيما بعد الفنّ؛ لأنّه دون حيازة الحقيقة فلن نكون قادرين على الإقناع بقواعد الفنّ."[4]

(1) **أنظر:** Platon, **Phèdre**, (278d).

النص باللغة الفرنسية:

" En revanche, celui qui n'a rien en lui de plus précieux que ce qu'il a composé ou écrit mérite le nom de poète, faiseur de discours, rédacteur de lois."

(2) **أنظر:** Platon**, Ibid.**, (235a).

النص باللغة الفرنسية:

" Je reconnais que le style de l'auteur est clair, précis, et qu'il a minutieusement passé au tour chacune de ses expressions; mais je dois confesser mon incapacité, je n'ai fait attention qu'à l'art oratoire, pour le fond je ne pense pas que l'auteur lui-même put en être satisfait, j'ai cru m'apercevoir, qu'il disait deux ou trois fois la même chose, il exprimait les mêmes pensées d'une manière, puis d'une autre et chaque fois avec une égale maîtrise."

(3) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (259b – 260a).

النص باللغة الفرنسية:

" Qu'est ce donc que bien ou mal écrire ? [...] Nous nous proposions tout à l'heure d'examiner ce qui fait qu'on parle ou qu'on écrit bien ou mal. Il est nécessaire pour qu'un discours soit parfait qu'il ait pour fondement la connaissance de la vérité touchant la question qu'on veut traiter."

(4) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (260c).

النص باللغة الفرنسية:

" Je ne force personne à apprendre l'art de la parole sans connaître le vrai, mais, si mon avis a quelque valeurs, qu'on s'assure d'abord la possession de la vérité, en viendra en suite l'art. Car sans posséder la vérité on n'en sera plus capable de persuader par les règles de l'art."

ضمن هذه الشروط يمكن الحديث عند أفلاطون عن كتابة صحيحة مقبولة؛ وفق التفسير الأسطوري لنشأة الكتابة، وظيفتها الأولى هي مساعدة الذاكرة، والتذكر الأفلاطوني هو عمليّة استحضار، عن طريق الخيال الأسطوري لمعرفة سابقة، العلم الذي يربط النفس العارفة بالحقائق المثاليّة موضوع المعرفة، بمعنى تبرير إمكانيّة معرفة قبليّة بمقابلة الذاكرة **"النفسية"** بالذاكرة **"المثاليّة"** المفارقة: " بالنسبة لنا، التعلم ليس شيئا آخر غير تذكر؛ إنّه برهان جديد على أنّه ينبغي ضرورة أن نكون قد تعلمنا في زمن سابق ما نتذكره في الحاضر. وهذا يكون مستحيلا لو لم توجد نفسنا قبل الإتّحاد بصورتنا البشريّة."[(1)] وبهذا المعنى الكتابة ليست أداة تذكر بل نسيان؛ لأنّ الثّقة فيها ـ كما سبق الذكر ـ يعني إهمال التذكر(البحث في أعماق النفس) والاكتفاء بها. في المقابل، يمكن أن تكون أداة تذكير في حالة غياب علم؛ حضورها يعوّض غياب المعلم، والطبيب والمشرّع: " إن اعتقد طبيب أو معلم، ينوي الذهاب في سفر طويل، أنّ تلاميذه أو مرضاه لن يتذكروا تعليماته، يتركها لهم مكتوبة."[(2)] وفي مجال السياسة؛ بما أنّه من غير الممكن التشريع لكلّ فرد على حدى، لا يرفض المشرّعون كتابة القوانين، إذ يسنون ما يناسب غالبيّة الأفراد في أغلب الأحوال: " لم يرض الذين تلقوا حقيقة العلم الملكي(علم السياسة) باعتبار كتابة ما يسمى بقوانين، اصطناعا لقيود أو عقبات، بل مقتنعون أنّه من غير الممكن وضع تشريعات مفصّلة لكلّ فرد، اعتقدوا أنّه ينبغي، بالعكس، سنّ ما هو مناسب لأغلبيّة الأفراد وفي أغلب الأحوال، وبهذا يشرّعون؛ بالجملة، إمّا قوانين مكتوبة أو يمنحون قوّة القانون لأعراف تقليديّة غير مكتوبة."[(3)] في هذه الحالة تلعب الكتابة دور خطاب إقناعي موجّه لغير العارفين؛ هي بالنسبة إليهم الذاكرة الوحيدة والصورة الوحيدة للعلم والحكمة.

(1) **أنظر:** Platon, **Phédon**, (73b).
النص باللغة الفرنسية:
" ... pour nous apprendre n'est pas autre chose que se ressouvenir, c'est une nouvelle preuve que nous devons forcément avoir appris dans un temps antérieur ce que nous nous rappelons à présent. Et cela serait impossible si notre âme n'avait pas existé quelque part avant de s'unir à notre forme humaine."

(2) **أنظر:** Platon, **Politique**, trad. Emile Chambry, Garnier, Flammarion, Paris1939, (294d).
النص باللغة الفرنسية:
" Un médecin ou un maître qui va partir en voyage et qui pense rester longtemps, va, s'il pense que ses élèves ou ses malades ne se souviendront pas de ses prescriptions, les leur laisser par écrits."

(3) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (295b).
النص باللغة الفرنسية:
" Ceux qui ont réellement reçu la science royale, ne consentirait guère de se donner des entraves en écrivant ce qu'on appelle des lois, mais pensant qu'il n'est pas possible de faire des prescriptions détaillées pour chaque individu, ils croient au contraire qu'il faut prescrit ce qui convient à la majorité des individus, et dans la plupart des cas, et c'est ainsi qu'il légifèrent, en gros, soit des lois écrites, soit il donne force de loi à des coutumes traditionnelles non écrites."

لكن إلى جانب هذه الوظيفة الإقناعيّة الإجباريّة؛ في صورة درس نظري، وصفة طبيّة محرّرة أو قوانين تشريعيّة مكتوبة، تؤدي الكتابة وظيفة فلسفيّة هي التعريف بالأشياء أي الإحالة إلى حقيقتها. تفترض هذه الوظيفة - كما رأينا - توفّر جملة من الشروط في الكاتب هي: معرفة الحقيقة، القدرة على الدفاع عمّا يكتب بالبرهان والحجة، والقدرة على إثبات خاصيّة الثانويّة لكتابته؛ فالأولويّة للبحث والحقيقة وليس للقول والتأليف، وعندئذ يستحقّ المؤلف لقب فيلسوف وليس اسم شاعر أو مؤلف خطابات أو واضع قوانين: "... جميع الذين يؤلفون خطابات، جميع الخطباء الذين كتبوا مؤلفات، إن عرفوا الحقيقة وهم يؤلفون هذه الكتب، إن استطاعوا الدفاع عن مؤلفاتهم أثناء المناقشة، وإن استطاع الخطيب بداخلهم التغلب على الكاتب ليس فعل التأليف بل الاهتمام بالحقيقة هو ما يجعلهم أهلا لأسمهم... الذي هو أصدقاء الحكمة."[1] وبهذا المعنى الكتابة الفلسفيّة تسجيل مكتوب للخطابات المدونة داخل النفس والتي موضوعها العدل والجمال والخير: " في المقابل، الخطابات الموضوعة للدراسة، لتعليم المستمعين مكتوبة حقيقة داخل نفوسهم، موضوعها العدل، والجمال، والخير."[2]

بهذه الكيفيّة، وللدفاع عن الكلمة الحيّة، وتجاوز صمت الكتابة حصر أفلاطون هذه الأخيرة في الكتابة الفلسفيّة؛ في خطاب العارف مكتوبا كان أو غير ذلك، وهكذا تصبح اللغة مطابقة للعقل، لا تعارض بينهما. وفق هذا التصوّر يمكن فهم مغزى فلسفة الكتابة عند أفلاطون؛ إذ بيّن استقراء مكانة الكتابة في المحاورات الأفلاطونيّة؛ أنّ أفلاطون انتقل من اللغوي إلى الفلسفي، منح بعدا ومكانة فلسفيّة للكتابة بربطها بالجدل، واتّخذ الكتابة نموذجا لتفسير الجدل؛ التحليل والتركيب النحوي للحروف والمقاطع والكلمات نموذجا للتحليل والتركيب الجدلي للمثل، وقد أسّس موقفه هذا اعتمادا على وظيفة اللغة النحويّة ووظيفة اللغة الفلسفيّة.

(1) **أنظر:** Platon, **Phèdre**, (278d).

النص باللغة الفرنسية:

" ... tous ceux qui composent des discours, tous les orateurs qui ont rédigé des écrits, si en composant ces ouvrages, ils ont connu la vérité, s'ils peuvent en venir à la discussion et défendre ce qu'ils ont écrit, et si l'orateur en eux, est capable de faire pâlir l'auteur, le n'est point leur activité d'écrivain, mais le souci de la vérité qui leur vaudra leur nom ... celui d'amis de la sagesse."

(2) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (277e).

النص باللغة الفرنسية:

" Au contraire, les discours faits pour être étudiés, prononcés pour l'instruction des auditeurs sont véritablement écrits dans leur âme, avec le juste, le beau et le bien pour sujet."

في محاورة **"أقراطيلوس"** صرّح أفلاطون أنّه: " إن كان ممكنا محاكاة ماهيّة كلّ شيء بحروف ومقاطع، وبما أنّ محاكاة الماهيّة تتمّ بمقاطع وحروف، ما هو منهج القسمة الذي يبدأ به المحاكي محاكاته ؟ أليس أصح منهج تمييز العناصر أوّلا ؟ تمييز أوّلا قيمة الحروف، ثمّ قيمة المقاطع، ثمّ الانتقال بعد ذلك إلى دراسة الأصوات، لكن ليس قبل ذلك."[1]

في محاورة **"السياسي"** أكد أنّه: مثلما أنّ علم النحو يعرّفنا بالحروف المكتوبة لجميع كلمات اللغة: " حينما نبحث في الحروف المركّبة لكلمة ما، لا يخصّ ذلك كلمة واحدة؛ الكلمة المقصودة، بل جميع الكلمات التي يمكن اقتراحها."[2] كذلك علم الجدل يعرفنا بقواعد التقسيم الثنائي لكلّ مكونات الوجود إلى أنواع وأجناس: " لأنّ الناس لم يتعوّدوا على تقسيم الأشياء إلى أنواع، يجمعون داخل الفئة نفسها أشياء مختلفة، ويفعلون العكس بالنسبة لأشياء أخرى لأنّهم لم يقسموها إلى أجزائها. يجب اكتشاف أوّلا الاختلافات التي تميّز الأنواع، وبالعكس، مظاهر التشابه، وإدراجها ضمن ماهيّة جنس. وبحثنا هذا، أليس من أجل إتقان الجدل في كلّ المواضيع ؟ - من البديهي أنّه من أجل ذلك."[3]

وفي محاورة **"السفسطائي"** تحدّد الانتقال من اللغوي إلى الفلسفي بشكل واضح وصريح؛ فالمثل تتصرّف مثل الحروف: مثلما أنّ بعض الحروف ترتبط فيما بينها وأخرى لا ترتبط، المثل كذلك لا تقبل الاتّصال الكلي ولا انعدام الاتّصال فيما بينها بل تخضع لنظام في اتّصالها: " بما أنّ بعض المثل تقبل التفاعل وأخرى لا تقبل، هي إذن تتصرّف تقريبا مثل الحروف؛ لأنّه، ضمن الحروف، بعضها لا ترتبط فيما بينها، بينما أخرى ترتبط."[4] ومثلما أنّ حروف العلة

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (423e – 424).

النص باللغة الفرنسية:

" Si l'essence de chaque chose pouvait s'imiter par des lettres et des symboles et puisque l'imitation de l'essence se fait avec des syllabes et des lettres, quelle est la méthode de division avec laquelle l'imitateur commence son imitation ? la méthode la plus correcte n'est-elle pas distinguer les éléments d'abord; distinguer d'abord la valeur des lettres, puis celle des symboles, se mettre après à l'étude des rythmes, mais pas avant."

(2) أنظر: Platon, **Politique**, (285d).

النص باللغة الفرنسية:

" Quand on demande de quelles lettres se compose tel ou tel mot,on fait cette recherche, non pas en vue d'un seul mot; le mot en question, mais pour tous les mots qu'on peut proposer."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (284e - 285d).

النص باللغة الفرنسية:

" Parce que les gens ne sont pas habitués à diviser les choses par espèces, ils réunissent dans la même catégorie des choses différentes et ils font le contraire pour d'autres choses, parce qu'il ne les divisent pas en leur parties. Il faut d'abord découvrir les différences qui distinguent les espèces, et inversement, les traces de parenté et les enveloppés dans l'essence, n'est-ce pas pour devenir meilleurs dialecticiens sur tous les sujets ? – Il est évident que c'est pour cela."

(4) أنظر: Platon, **Sophiste**, (252e).

النص باللغة الفرنسية: =

هي العناصر المميّزة في اللغة لأنّها تربط الحروف فيما بينها وبدونها لا ارتباط ممكن: " لكن حروف العلّة تتميّز عن الحروف الأخرى بكونها تلعب دور رابط بين الجميع، إلى درجة أنّه، بدونها لا ارتباط ممكن بين الحروف الأخرى."[1] كذلك الأجناس العليا للوجود: الوجود، الحركة، السكون، الذات والآخر؛ هي المبادئ المتفاعلة كونيّا، وبواسطتها يتمّ ارتباط المثل فيما بينها، وبدونها لا كائن يمكن أن يوجد، ولا أن يعرف أو يعرّف: " هناك بعض الأجناس(الأهمّ ضمن الأجناس) تندرج ضمن جميع الأجناس الأخرى وتربطها فيما بينها، بحيث تجعل تفاعلها ممكنا."[2] وكما أنّ علم النحو يدرس ارتباط الحروف فيما بينها، علم الجدل من جهته يبحث ارتباط المثل واختلافها وتقسيمها إلى أنواع وأجناس: " معرفة الحروف القابلة للارتباط فيما بينها، تقتضي توفر فنّ، عند الذي يريد ربطها كما يجب. ـ ما هو هذا الفنّ ؟ ـ هو فنّ النحو. [...] القسمة إلى أجناس وعدم أخذ المثال نفسه على أنّه آخر، أو مثال آخر على أنّه المثال نفسه، تلك هي خاصيّة علم الجدل."[3] هذه الإحالة إلى العلم والمعرفة تشير إلى الوظيفة العلميّة للنحو والجدل، وهذا الانتقال من المجال اللغوي إلى المجال الفلسفي يسمح بحلّ التناقض المتعلق عند أفلاطون بتركيب اللامحدود انطلاقا من عناصر محدودة؛ فمثلما أنّ عدد حروف اللغة محدّد ومع ذلك يمكن تركيب بواسطتها ما لا حصر له من الكلمات والجمل، الوجود كذلك؛ الأجناس والأنواع أي المثل تمثّل عند أفلاطون المحدود الذي تشارك فيه كثرة لا متناهيّة من الأشياء.

بهذا الطرح جاء نقد أفلاطون للكتابة لردّ الاعتبار للكلمة الحيّة(الحوار والجدل)، وللبحث عن مضمون الحقيقة، شرط إمكانيّة الكلمة ذاتها، ولهذا يمكن القول إنّ بحث أفلاطون في الكتابة(اللغة) كان من أجل الفلسفة؛ من أجل البحث عن نموذج لعلم الجدل في علم النحو. لكن مكانة اللغة في النسق الأفلاطوني مازالت لم تتّضح بعد، مادامت مسألة اللغة ذاتها، علاقة الكلمات بحقيقة الأشياء، لم تطرح بعد.

= " Puisque telles formes se prêtent au mélange et les autres non, elles se comportent donc à peu prés comme les lettres; car, parmi les lettres les unes ne s'accordent pas entre elles, tandis que les autres le font."
Platon, **Sophiste**, (253b).

(1) أنظر:
النص باللغة الفرنسية:
" Mais les voyelles se distinguent des autres en ce qu'elles se glissent entre toutes pour leur servir de lieu, si bien que sans voyelle, il n'y a pas d'accord possible entre les autres lettres."
Platon, **Ibid.**, (253b).

(2) أنظر:
النص باللغة الفرنسية:
" Il y a certains genres (les plus importants parmi les genres) qui pénètrent tous les autres et les lient entre eux, de telle sorte qu'ils peuvent se mêler."
Platon, **Ibid.**, (253b).

(3) أنظر:
النص باللغة الفرنسية:
" Pour savoir quelles lettres sont susceptibles de s'unit entre elles, il faut un art à qui veut les accorder comme il faut. - le quel ? - L'art grammatical. [...] Diviser par genres et ne pas prendre la même forme pour une autre, ou une autre pour la même, c'est là le propre de la science dialectique."

3 ـ الكلمة والشيء:

دشّن أفلاطون ما يمكن اعتباره أوّل دراسة نظريّة صارمة لطبيعة وماهيّة اللغة في محاورة "**أقراطيلوس**"[1]، حيث اهتم بالشروط الضروريّة لكلّ بحث لغوي، حيث بحث قيمة الكلمات(الأسماء) في علاقتها مع الأشياء، أي بالعودة إلى الواقع والحقيقة. وبارتباطه ببحث قيمة اللغة في علاقتها مع حقيقة الأشياء رفض المذهبين الطبيعي والاصطلاحي في أصل اللغة، معتبرا من جهة الأسماء: أداة للمعرفة ومن جهة أخرى صورا للأشياء التي تسميها.

من الثابت أنّ محاولات سابقة وضعها في هذا الاتّجاه السفسطائيون والخطباء: " أصبحت اللغة موضوع عناية وتفكير في الفترة السفسطائيّة خاصة، التي وضعت فيها كلّ قيم الإرث الإغريقي محلّ نقد وشك، وأعيد النظر فيها."[2] ولهذا تندرج محاورة "**أقراطيلوس**" ضمن سياق الأبحاث اللغويّة الإغريقيّة، مع تميّزها بإعادة صياغة المشكل اللغوي وتوجيهه وجهة جديدة بعيدة عن الغايات النفعيّة العمليّة الإقناعيّة خاصة، وذلك بربطه ببحث صحة الأسماء؛ وطبيعة الأسماء وشروط صحتها، إذ لم تنفصل مسألة اللغة عند الخطباء والسفسطائيّين عن إطار ادّعاء علم كلي تقدّمه الكلمات حول الأشياء، ومهارة تقدّمها معرفة اللغة بخصوص كلّ الفنون وفي كلّ الميادين.

أ ـ الخطابة:

اهتمّ الخطباء وعلى رأسهم غورجياس؛ باللغة بوصفها أداة فعالة للإقناع، فالخطابة عندهم هي فنّ إجادة القول والحديث عن طريق الخطاب؛ موضوعها الخطاب، وقوتها الإقناعيّة تتجلى في كلمة: " قال غورجياس: ـــ موضوع الخطابة هو الخطابات، [...] الخطابة فنّ تكمن كلّ قوّته في الكلمة."[3]، تبحث في أهمّ وأفضل الأمور البشريّة: " قال غورجياس : ـــ تتناول خطابات الخطابة أهمّ وأفضل الأمور البشريّة."[4] ولامتلاك مهارة وقوّة الخطابة، يدّعي الخطيب قدرة على الإقناع تفوق قدرة الاختصاصيّين في كلّ المجالات: " قال غورجياس: ـ تضمّ الخطابة في ذاتها وتخضع لسيطرتها ـ إن صح القول ـ جميع القوى،

(1) أنظر: Ernst Cassirer, **La philosophie des formes symbolique**, 1- le langage, p.p (63 -64).

(2) أنظر: Victor Goldschmidt, **Essai sur le "Cratyle"**, p.7.

(3) أنظر: Platon, **Gorgias**, (459b-450d).

النص باللغة الفرنسية:

" L'objet particulier de la rhétorique -dit Gorgias- est le discours, [...] la rhétorique est l'art dont toute la force est dans la parole."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (451d).

النص باللغة الفرنسية:

" Les discours propres à la rhétorique -dit Gorgias- traitent les plus grandes et les meilleures de toutes les affaires humaines."

دون شك، الخطيب قادر على الحديث ضدّ الجميع وحول كلّ الأشياء، بكيفيّة تقنع الجماهير أفضل من أيّ شخص، حول كلّ المواضيع التي يريد."[1]

لكن بما أنّ نشاط وسيطرة الخطابة ترتكز على الخطاب: " لا تتضمّن الخطابة أيّ عمل يدوي، كلّ نشاطاتها وتأثيراتها تصنعها بالخطابات."[2] من أين يستمد الخطيب قدرته على الإجابة عن كلّ الأسئلة وفي كلّ الموضوعات: " قال كاليكلاس: ـ كان غورجياس يجيب عن كلّ الأسئلة التي كان يحلو لجلسائه طرحها عليه."[3] وعلى جعل رجال الاختصاص عبيدا له: " قال غورجياس: ـ بسلطة الإقناع هذه عن طريق خطاباته يجعل الخطيب الطبيب عبدا له، والثريّ يجمع المال له لأنّه يتقن الحديث وإقناع الجماهير."[4] ومترفّعا عن استعمال الفنون يدّعى مهارة في كلّ الميادين: " قال غورجياس: ـ لا تنجز الخطابة أيّ شيء إلاّ عن طريق الكلمة، ولا تحتاج - إن صح القول - إلى أيّ فعل، الخطابات هي أدواتها للفعل والإنتاج. [...] لا يوجد موضوع لا يستطيع الخطيب التحدّث فيه أمام الجماهير بكيفيّة أكثر إقناعا من أيّ إنسان محترف مهما كان ميدان احترافه."[5]

يستمد الخطيب قدرته على الإقناع - حسب أفلاطون - من سلطة الكلمات، من وهم أنّ للكلمات سلطة على الأشياء، وبالتالي لكونه متخصّصا في الكلمات يدّعي الخطيب تخصّصه في الأشياء؛

(1) أنظر: Platon, **Gorgias**, (456b-457c).
النص باللغة الفرنسية:
" La rhétorique -dit Gorgias- embrasse, pour ainsi dire, en elle-même toutes les puissances, sans doute, l'orateur est capable de parler contre tous et sur toutes choses de manière à persuader la foule mieux que personne, sur presque tous les sujets qu'il veut."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (450a).
النص باللغة الفرنسية:
" La rhétorique -dit Gorgias- ne comporte aucun travail des mains tous ses actes et tous ses effets sont produit par des discours."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (447b).
النص باللغة الفرنسية:
" Gorgias -dit Callicles- s'engageait à répondre à toutes les questions qu'il plaisait à ces céans, à lui poser."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (452c).
النص باللغة الفرنسية:
" Avec ce pouvoir de persuader par ses discours -dit Gorgias- l'orateur feras du médecin son esclave, et quant au fameux financier, ce n'est pas pour lui qu'il amasse de l'argent, mais pour autrui, pour l'orateur qui sais parler et persuader les foules."

(5) أنظر: Platon, **Ibid.**, (450d-456a).
النص باللغة الفرنسية:
" La rhétorique -dit Gorgias- n'exécutent rien que par la parole et n'a pour ainsi dire, besoin d'aucune action, les discours sont absolument ses moyens d'agir et de produire. [...] il n'est pas de sujet sur le quel l'orateur ne parle devant la foule d'une manière persuasive que n'importe quel artisan, quel que soit l'artisan avec le quel il sera en concurrence."

إقناعه قائم على الاعتقاد لا العلم: " قال سقراط: ـ الخطابة هي إذن صناعة الإقناع الذي يخلق الاعتقاد لا العلم. على هذا، الخطيب غير مؤهّل للتعليم، لا يستطيع تقديم غير الاعتقاد."[1]

رفض أفلاطون الخطابة وانتقدها بوصفها لغة الأكاذيب والأوهام على أساس التمييز بين الإقناع والتعلم: " تستطيع الخطابة التأثير في الناس بإقناعهم وليس بتعليمهم."[2]؛ فالخطيب يستمد مهارته من الكلمات، يقنع ولا يعلم؛ وهو غير مؤهل أصلا للتعليم لأنّه لا يملك العلم، فإقناعه قائم على الجهل: " دون معرفة الخير والشر، والجميل والقبيح، والعادل والظالم، وجد الخطيب لكلّ ذلك وسيلة للإقناع تظهره في أعين الجاهلين، أكثر علما من الذي يعلم، رغم جهله."[3] فلا تجني الخطابة من نشرها الجهل إلاّ جهلا: " عندما يحاول ـ قال سقراط ـ خطيب يجهل الخير والشر، يجد مواطنيه في الجهل نفسه، إقناعهم بمدح الشر تحت اسم الخير، وبعد دراسة أحكام الجماهير ينتهي إلى إقناعهم بفعل الشر بدل الخير، ما هي في رأيك، الثمار التي ستجنيها الخطابة مما زرعت ؟ ـ ثمار سيّئة، أجاب فايدروس."[4] ولا يقنع الخطيب إلاّ جاهلين مثله: " أمام الجماهير، أي أمام الذين لا يعلمون، الخطيب أكثر مهارة في الإقناع من الاختصاصيّين؛ لأنّه أمام الذين يعلمون، يكون الخطيب قطعا أقل إقناعا."[5] ـ هكذا، أضاف سقراط :

(1) أنظر: Platon, **Gorgias**, (454d).

النص باللغة الفرنسية:

" La rhétorique est donc -dit Socrate- l'ouvrière de la persuasion qui fait croire, non celle qui fait savoir. A ce compte, l'orateur n'est pas propre à instruire, il ne peut donner que la croyance."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (459a).

النص باللغة الفرنسية:

" La rhétorique peut gagner la foule, non en l'instruisant, mais en la persuadant."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (459d).

النص باللغة الفرنسية:

" Sans savoir ce qui est bien ou mal -dit Socrate- beau ou laid, juste ou injuste, l'orateur a trouvé pour tout cela un moyen de persuasion qui le fasse paraître aux yeux des ignorants plus savant, malgré son ignorance, que celui qui sait."

(4) أنظر: Platon, **Phèdre**, (278d).

النص باللغة الفرنسية:

" Lors donc -dit Socrate- qu'un orateur ignorant le bien et le mal trouve ses concitoyens dans la même ignorance, et entreprend de les persuader, en louant le mal sous le nom de bien et lorsque ayant étudié les préjugés de la multitude il arrive à lui persuader de faire le mal au lieu du bien, à ton avis, quels fruits la rhétorique récoltera-t-elle de ce qu'elle a semé ? – Des fruits assez mauvais, répondit Phèdre."

(5) أنظر: Platon, **Gorgias**, (459a).

النص باللغة الفرنسية:

" Devant la fouler, c'est-à-dire, devant ceux qui ne savent pas, l'orateur est plus habile à persuader que les spécialistes; car devant ceux qui savent, l'orateur sera certainement moins persuasif."

يكون الجاهل متحدّثا إلى جاهلين أكثر إقناعا من العالم، إن كان الخطيب أكثر إقناعا من الطبيب.(...) ولا تحتاج الخطابة أبدا لمعرفة الأشياء في ذاتها، للظهور في أعين الجاهلين أكثر علما من الذين يعلمون."[1]

ولهذا لم يقبل أفلاطون كون الخطابة فنّا، فهي -بالنسبة إليه - مجرّد ممارسة وطريقة لتحصيل المتعة واللّذة؛ قائمة على التملّق والمخادعة: " قال سقراط: ـ لا أعتبر الخطابة فنّا...، هي طريقة لتحصيل نوع من المتعة واللذة. [...] الخطابة ممارسة لا علاقة لها بالفنّ؛ بل تتطلّب عقلا ثاقبا ناضجا وصالحا بالطبيعة للتعامل مع البشر. جوهر هذه الممارسات -بالنسبة لي - هو التملق(المخادعة)."[2]

هذا عن طبيعة وحقيقة خطابة الخطباء التي نقدها أفلاطون، أما عن الخطابة الحقيقيّة فتتأسّس -حسب رأيه - على العلم؛ على معرفة الحقيقة أوّلا: " لتكون خطيبا حقيقيّا، من الضروري معرفة الحقيقة؛ سيكون مستحيلا قطعا تعليم الخطابة دون معرفة الحقيقة أوّلا."[3]

(1) أنظر: Platon, **Gorgias**, (459a-d).

النص باللغة الفرنسية:

" Ainsi -dit Socrate- l'ignorant parlant devant des l'ignorants sera plus propre à persuader que le savant, si l'orateur est plus propre à persuader que le médecin. La rhétorique n'a naturellement besoin de connaître les choses en elles-mêmes, de manière a paraître aux yeux des ignorants plus savants que ceux qui savent."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (462c - 463c).

النص باللغة الفرنسية:

" Je ne tiens pas – dit Socrate - la rhétorique pour un art ..., elle est une routine appliquée à procurer une sorte d'agrément et de plaisir. [...] La rhétorique est une pratique qui n'a rien d'un art, mais qui demande un esprit sagace, viril et naturellement apte au commerce des hommes. Le fond de cette pratique est, pour moi, la flatterie."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (459d).

النص باللغة الفرنسية:

" Pour être un bon orateur - dit Socrate - il est indispensable de connaître la vérité; il sera absolument impossible d'enseigner la rhétorique sans apprendre d'avance le vérité."

ب ـ السفسطائية:

من جهة أخرى، هناك تقارب شديد بين الخطباء وفريق آخر من المفكرين اتّخذوا من اللغة أداة لإدعاء موسوعيّة العلم والتعليم وهم السفسطائيّون؛ مثلما ادّعى الخطباء أنّهم، بواسطة الخطاب، أكثر إقناعا من الجميع بما فيهم ذوي الاختصاص وفي كلّ المجالات، ادّعى السفسطائيّون أنّهم أكثر علما من الجميع حول كلّ الأشياء: " هم(السفسطائيّون) قادرون على جعل الشباب يعتقدون أنّهم أكثر علما من الجميع حول كلّ الأشياء."[1] وقد أشار أفلاطون نفسه إلى التشابه بين الفريقين في مواضع كثيرة من محاوراته؛ إذ قال في محاورة **"جورجياس"**: "... يختلط السفسطائيّون والخطباء في إطار جامع، في الميدان نفسه، حول المواضيع نفسها، ولا يعرفون هم أنفسهم ولا غيرهم، وظيفتهم الحقيقيّة."[2]، وفي ختام محاورة **"السفسطائي"** نقرأ ما يلي: " قال الغريب: ــ هناك نوعان من البشر أحدهما قادر على ممارسة التهكم في إطار خطابات طويلة أمام الجماهير؛ وآخر، عن طريق خطابات، يرغم محاوره على مناقضة نفسه."[3]، وفي بداية المحاورة نفسها أكّد الأمر نفسه لكن من وجهة نظر مختلفة؛ أي لحصر وتوحيد كثرة التعريفات التي تنطبق على السفسطائي، والتي تعبّر عن كثرة وظائفه؛ من صياد للشباب الثري إلى مطهّر النفس من الظنون المعيقة للعلم: "... أوّلا، ـ قال الغريب ـ السفسطائي هو صياد مهتم بالشباب الثري، في المقام الثاني، هو تاجر معارف تستعملها النفس، في المقام الثالث، هو مفصّل مواضيع المعرفة نفسها، في المقام الرابع، هو صانع علوم يبيعها، في المقام الخامس، هو متباري في الصراعات الكلاميّة احتفظ بفنّ المناقشة، في المقام السادس، هو مطهّر النفس من الظنون المعيقة للعلم."[4] رأى فيه أفلاطون شخصا متناقضا؛ قادرا على جلب وتكوين فنّ التناقض حول

(1) أنظر: Platon, **Sophiste**, (233a).

النص باللغة الفرنسية:

" Ils (les sophistes) sont capables de faire croire à la jeunesse qu'ils sont, les plus savants de tous sur toutes choses."

(2) أنظر: Platon, **Gorgias**, (465b).

النص باللغة الفرنسية:

" ... sophistes et orateurs se confondent pêle-mêle sur le même terrain, autour des mêmes sujets, et ne savent pas eux-mêmes quel est au vrai leur emploi, et les autres hommes ne le savent pas d'avantage."

(3) أنظر: Platon, **Sophiste**, (268a).

النص باللغة الفرنسية:

" Il y a -dit l'étranger- deux genres d'hommes, l'homme capable d'exercer sont ironie dans de longs discours devant la foule; et un autre, par des discours brefs, contraint son interlocuteur à se contredire lui-même."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (232a).

النص باللغة الفرنسية: =

كـلّ المواضـيع: " نعلـم أنّهـم(السفسـطائيّون) مـاهرون فـي مناقضــة أنفسـهم وفـي جعـل الآخـرين قـادرين علـى فعل مثلهم... فنّ التنـاقض هذا، هو ملكـة مناسبة للنقاش حـول كـلّ الأشيـاء، ولا شـيء يفلت منهـا."[1] كمـا أشـار إلـى إدّعـاء السفسـطائيّين - بفضـل امـتلاكهم فنّ المناقشـة - موسـوعيّة العلـم والتعليم الـذي يشـمل: الإلهيّات، الكونيّات، والوجـود بصـفة عامـة: "... يدّعي هؤلاء السفسطائيّون تكوين الآخـرين فـي فنّ النقاش حـول الأمـور الإلهيّـة وحـول الكـون؛ الأرض والسماء ومـا يحتويانـه، وأيضـا حـول الحـدوث والوجـود بصـفة عامـة."[2] وفـي نـص آخـر فـي المحـاورة نفسـها، أكّـد أفلاطـون الطـابع الفنّـي التطبيقـي للعلـم السفسـطائي: "... يدّعي السفسطائي معرفة، ليس الحديث، ولا المناقضة، بل فعل وتجسيد كلّ شيء بواسطة فنّ واحد."[3] الأمـر نفسـه أكّـده نـص آخـر فـي محـاورة **" بروتـاغوراس"**: " قـال بروتـاغوراس: ـ يعلـم السفسـطائيّون الآخــرون الشــباب الفنــون؛ الحســاب، الفلــك، الهندســة، الموســيقى، بــالعكس، بمجيــئهم إلـيّ لـن يتعلمـوا غيـر علـم الحـذر؛ الفنّ السياسـي."[4] إدّعـاء موسـوعيّة العلـم والتعليم هـذا عنـد السّفسـطائيّين هـو الـذي انصـبّ حولـه النقـد الأفلاطـوني للنزعـة السفسـطائيّة؛ إذ يطـرح إشـكاليّة إمكانيّـة امـتلاك معرفـة بكلّ شيء وفي جميع الميادين: " أسأل إن كان ممكنا للإنسان أن يعرف كلّ شيء."[5]؛ فهذا نوع من العبث:

═ "... d'abord, -dit l'étranger- le sophiste est un chasseur intéressé de jeunes gens riches, en second lieu, un négociant en connaissances à l'usage de l'âme, en troisième lieu, détaillant des mêmes objets de connaissance, en quatrième lieu, fabricant des science qu'il vendait, en cinquième lieu, un athlète dans les combats de parole, qui s'était réservé l'art de la dispute, en sixième lieu, un purificateur des opinions qui font obstacle à la science dans l'âme."
Platon, **Sophiste**, (232c-233a).

(1) **أنظر:**
النص باللغة الفرنسية:

" Nous savons qu'ils (les sophistes) sont habiles à contredire eux-mêmes et à rendre les autres capables de faire comme eux...cet art de contredire est une faculté apte à disputer sur toutes choses, rien ne lui échappe."
Platon, **Ibid.**, (232c).

(2) **أنظر:**
النص باللغة الفرنسية:

"... ces sophistes prétend former les autres, à l'art de disputer sur les choses divines et sur ce qu'offrent de visible la terre et le ciel et ce qu'ils contiennent, et aussi sur la génération et l'être en général."
Platon, **Ibid.**, (233e).

(3) **أنظر:**
النص باللغة الفرنسية:

" Le sophiste prétend savoir, non pas dire, ni contredire, mais faire et exécuter par un art unique toutes choses."
Platon, **Protagoras**, (318a-319a).

(4) **أنظر:**
النص باللغة الفرنسية:

" Les autres sophistes -dit Protagoras- enseignent aux jeunes gens les arts; le calcul, l'astronomie, la géométrie, la musique; au contraire, en venant à moi ils n'apprendront que la science de la prudence; l'art politique."
Platon, **Sophiste**, (233a).

(5) **أنظر:**
النص باللغة الفرنسية:

" Je demande s'il est possible qu'un homme connaisse tout."

" ومـــاذا! عنـــدما يقـــول إنســـان إنّـــه يعـــرف كـــلّ شـــيء ويســـتطيع تعلـــيم كـــلّ شـــيء لآخـــر؛ هـذا بالتأكيـد عيـب. ... والحـال أنّ المحاكـاة هـي الصـورة الأكثـر فنيّـة أو الأكثـر سـحرا للعبـث."[1]
ولهـذا العلـم الموسـوعي المـدّعى مـن طـرف السفسـطائي وهـم ولـيس حقيقـة؛ فكمـا أنّ الخطيـب يسـتمدّ مهارته في الإقناع من الكلمات لا الأشياء؛ يقيم إقناعه على الجهل لا العلم؛ كذلك السّفسطائي يؤسّس علمه علـى الاعتقـاد، وهـذا مظهـر للعلـم ولـيس علمـا حقيقيّـا. ومثلمـا أنّ الخطابـة ـ كمـا رأينـا فـي نـص سـابق مـن محـاورة **" غورجيـاس"** ــ هـي أداة العلـم الكلـي المـدّعى عنـد الخطبـاء؛ لأنّ بمعرفتـه الكلمـات يـدّعي الخطيـب معرفـة الأشياء انطلاقـا مـن أنّ للكلمـات سـلطة علـى الأشـياء؛ كـذلك اللغـة(الخطـاب) بـدورها هـي أداة الموسـوعيّة المـدّعاة عنـد السّفسـطائيّين؛ فهـي مثـل الرسـم تسـتطيع تقـديم بكلماتهـا البعيدة عن الواقع؛ وهما إقناعيّا حول الحقيقة: " هكذا، حينما يدّعي إنسان القدرة على إحداث كلّ شيء بفنّ واحد، نعترف أنّه؛ بإنتاج محاكيّات، ومماثلات للموجودات الحقيقيّة، يكون قادرا، بفضل فنّه في الرسم، على خلق الوهم؛ بإظهار رسوماته، وعلى خلق الاعتقاد في قدرته حقيقة على إنتاج كلّ ما يحلو له إنتاجه."[2]
وبهـذه الصـورة؛ يظهـر خطـاب السّفسـطائي كفـنّ يخلـق الـوهم؛ أو هـو فـنّ خلـق الـوهم؛ يحشـو آذان المسـتمعين بصـور منطوقـة بكيفيّـة تخلـق لـديهم وهـم الاعتقـاد فـي كونهـا حقيقيّـة وصـادقة، وأنّ المتحـدّث أعلـم الجميـع وفـي كـلّ الأشـياء: " وإذن، ألا ينبغـي أن ننتظـر وجـود فـنّ آخـر فـي الخطابـات، يمكـن بواسـطته خلـق الـوهم، بحشـو آذان الشـباب والـذين مـازالوا بعيـدين عـن حقيقـة الأشـياء، بخطابـات تقـدّم صـورا منطوقـة حـول كـلّ الأشـياء بكيفيّـة تجعلهم يعتقدون أنّ ما يسمعون حقيقي وصادق، وأنّ المتحدّث أعلم من الجميع في كلّ الأشياء."[3]

(1) أنظر: Platon, **Sophiste**, (233e).
النص باللغة الفرنسية:
" Eh quoi! quand un homme dit qu'il sait tout et qu'il peut tout enseigner à un autre; cela est incontestablement un badinage ...or la mimétique est la forme de badinage la plus artistique ou la plus charmante."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (234c).
النص باللغة الفرنسية:
" Ainsi, quand un homme se fait fort de tout créer par un seul art, nous reconnaissons qu'en fabriquant des imitations et des homonymes des êtres réel; il sera capable grâce à son art de peindre, de faire illusion, en montrant ses peintures, et de faire croire qu'il est parfaitement capable de fabriquer réellement tout ce qu'il lui plait de faire."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (234c).
النص باللغة الفرنسية:
" Eh bien, ne faut-il pas nous attendre à trouver dans les discours un autre art par le quel il est possible de faire illusion, en versant des discours dans les oreilles, aux jaunes gens et à ceux qui sont encore éloignés de la vérité des choses en leur montrant des images parlées, de toutes choses, de manière à leur faire croire que ce qu'ils entendent est vrai, et que celui qui parle est en tout le plus savant de tous."

وبالتّـالي المعـايير نفسـها لسـلطة وهيمنـة الخطابـة عنـد الخطبـاء، والمتعلّقـة بالحقيقـة والـوهم؛ نجدها فـي الخطابـات السفسطائيّة، إذ لا يعبّر الخطـاب السفسطائي عن حقيقـة الأشياء، بل هو فنّ تصوير مثـل الرسم يصنـع الـوهم. ولمعرفـة الحقيقـة والصـدق ـ وفـق أفلاطـون ـ ينبغـي العـودة إلـى الأشياء، الاتّصال بالحقـائق، بهذه الكيفيّة وحدها يمكن تصحيح المعتقدات والظنون الوهميّة التي يخلقها السفسطائي لدى تلاميذه: " لكن أغلبيـة الـذين استمعوا إلـى هـذه الخطابـات، ببحث الأشياء عن قرب وباتّصـال واضـح بالحقـائق، يصـحّحون الظّنـون التـي تكوّنـت لـديهم حينئـذ؛ بحيـث أنّ، مـا كـان كبيـرا يظهـر لهـم صـغيرا، ومــا كـــان ســـهلا يظهـــر صـــعبا، وتظهـــر الصـــور المنطوقـــة مخالفـــة تمامـــا لحقيقـــة الوقـــائع، مقلوبة كليّا بحقيقة الوقائع."[1]

هكـذا انتهـى أفلاطـون إلـى تعريـف السّفسـطائي بأنّـه دجّـال جاهـل، يعـرف شـيئا وحيـدا هـو المحاكـاة؛ محاكـاة الأشـياء بالكلمـات. وبهـذا، قـاد تحليـل أفلاطـون لخطابـات الخطبـاء والسّفسـطائيّين إلـى الكشـف عـن طبيعـة ووظيفـة اللغـة عنـدهم؛ إنّهـا أداة وهـم تخلـق الـوهم ولا تعبّـر عـن الحقيقـة. وهنـا بـرزت بإلحـاح أهمّيـة بـل وضـرورة بحـث مسـألة طبيعـة اللغـة؛ علاقـة الكلمـات بالأشـياء: هـل هـي بالفعـل علاقـة وهـم بحقيقـة ؟ أم أنّهـا علاقـة حقيقـة بحيـث تعكـس الكلمات حقيقة الأشياء وتعرّفها ؟ أم أنّها مغايرة تماما لكلّ ذلك ؟

هـذا مـا حـاول أفلاطـون الإجابـة عنـه فـي محـاورة **" أقراطيلـوس"**، هـذه الأخيـرة تبـدأ بعـرض نظـريّتين متقـابلتين فـي طبيعـة اللغـة: النظريّـة الطبيعيّـة عنـد أقراطيلـوس والنظريّـة الاصـطلاحيّة عنـد هيرمـوجين. لـم يقبـل أفلاطـون أيّ واحـدة مـن النظـريّتين، بـل نقـدهما وعارضـهما بنظريّـة ثالثة قيّد فيها المطابقة الطبيعيّة بين الاسم والشيء بوجود نصيب للاستعمال والاصطلاح في اللغة.

لكـن المـذهبين الطبيعـي والاصـطلاحي، حتـىّ وإن اختلفـا وتعارضـا فـي أطروحتيهمـا حـول مصـدر وطبيعـة الأسـماء؛ انتهيـا إلـى نتـائج متقاربـة؛ كـلّ واحـد مـن جهتـه ووفـق طـرح خـاص، افترض مطابقة الاسم للشيء.

[1] أنظر: Platon, **Sophiste**, (234c).

النص باللغة الفرنسية:

" Mais pour la plupart de ceux qui ont écouté ces discours en abordant les choses de prés et en prenant nettement contact avec, les réalités; il modifient les opinions qu'ils s'étaient formées alors de sorte que; ce qui était grand leur paraît petit, ce qui était facile, difficile, et que les images parlées sont entièrement renversées par la réalité des faits."

جـ ـ المذهب الطبيعي لأقراطيلوس:

يعود اهتمام أفلاطون بمسألة اللغة في جذوره الأولى، إلى أقراطيلوس الذي تتلمذ عليه في شبابه ـ حسب شهادة أرسطو كما رأينا ـ وقد اعترف أفلاطون في محاورة " **أقراطيلوس**" أنّ أقراطيلوس ذاته بحث هذا النوع من المسائل ودرسها عند آخرين، كما تظاهر بالرغبة في أن يسجّل عنده كأحد التلاميذ الباحثين في ميدان صحّة الأسماء: " قال سقراط: ـ في الحقيقة، يا أقراطيلوس ... يظهر لي أنك أخذت دروسا وبحثت هذه المسائل عند آخرين... سجّلني كأحد تلاميذك فيما يخص مسألة صحة الأسماء."[1]

بدأ أفلاطون هذه المحاورة بعرض مضمون أطروحة أقراطيلوس في مسألة علاقة الأشياء بالأسماء ومعيار صحّتها. رأى أقراطيلوس أنّ هناك مطابقة طبيعيّة بين الأسماء والأشياء لا ترجع إلى اتّفاق أو اصطلاح؛ فلكلّ موجود اسم صحيح بالطبيعة: " قال هيرموجين: ـ يدّعي أقراطيلوس وجود اسم صحيح بالطبيعة لكلّ شيء، وأنّه ليس اسما نسبه بعض البشر بالاصطلاح."[2] لكن تصوّر أقراطيلوس لصحّة الأسماء غير واضح تماما؛ إذ ترتبط من جهة بمراعاة طبيعة الأسماء عند جميع الشعوب، الإغريق والبرابرة: " منحت الطبيعة للأسماء معنى خاصا، هو نفسه عند الإغريق والبرابرة."[3] وهذه الصحّة لا تعود إلى لغات خاصة بل هي صحة كليّة تقتضي العودة إلى ما هو مشترك بين جميع اللغات. وبهذا انتهى أقراطيلوس إلى تصوّر لغة طبيعيّة هي اختيار ضمن مصطلح اللغات المعطاة؛ ومن جهة أخرى ترتبط صحّة الأسماء عنده بطبيعة الأشياء وتعود إلى كونها تعبّر عنها، ولهذا لا توجد أسماء غير صحيحة، على الأقلّ بمعيار كونها أسماء: " قال أقراطيلوس: ـ صحّة الأسماء تكمن في إبراز طبيعة الشيء. هكذا، كلّ الأسماء صحيحة، بمقدار ما هي على الأقلّ أسماء."[4]

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (428b).
النص باللغة الفرنسية:
" A la vérité Cratyle -dit Socrate- ...tu me parais avoir étudier ces questions toi-même et avoir pris leçon d'autrui... inscris-moi comme un de tes disciples en ce qui concerne la justesse des noms."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (383a).
النص باللغة الفرنسية:
" Cratyle, que voici -dit Hermogéne- prétend, qu'il y a pour chaque chose un nom que lui est naturellement approprié et que ce n'est pas un nom que certains hommes lui ont attribué par convention."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (383a).
النص باللغة الفرنسية:
" La nature a attribué aux noms un sens propre, qui est le même chez les grecs et les barbares."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (429a-c).
النص باللغة الفرنسية:
" La justesse des noms -dit Cratyle- consiste à faire voir la nature de l'objet, ainsi tous les noms sont juste, dans la mesure du moins ou se sont des noms."

بهذا الطرح، تُحيل معرفة الأسماء، خارج الكلمات، إلى معرفة الأشياء، أو تتضمّن اشتقاقيّا معرفتها المتضمّنة ـ إن صحّ القول ـ في الكلمات. وبهذه الكيفيّة يتمّ الانتقال من دائرة اللغة إلى دائرة الفلسفة، من حقيقة الاسم إلى حقيقة المسمّى؛ من علم الأسماء إلى علم الأشياء: " قال أقراطيلوس: ـ من جهتي أعتقد أنّ الأسماء تعلم، أنّنا نستطيع التأكيد، بكلّ بساطة أنّه حينما نعلم الأسماء، نعلم أيضا الأشياء." (1) معنى ذلك أنّ معرفة حقيقة الأسماء تكفي لإدراك حقيقة الأشياء؛ فالأسماء عند أقراطيلوس أداة معرفة، تعلم حقيقة الأشياء، ولا يمكن بلوغ الثانية إلاّ اعتمادا على الأولى: " قال أقراطيلوس: ـ من جهة أخرى من المستحيل معرفة واكتشاف الأشياء، إن لم نعرف الأسماء أو لم نكتشف بذاتنا دلالتها."(2) هذه المعرفة بحقيقة الأسماء تتمّ عند أقراطيلوس بالتحليل الاشتقاقي لها؛ أي بالبحث في معنى الاسم: " قال أقراطيلوس: ـ ... للبحث عن الأشياء نسترشد بالأسماء، بفحص معنى كلّ واحد منها."(3) هذا الأخير مشترك بين جميع اللغات: " ـ وبالنسبة للنّار والماء ؟ ـ أتخيّل أنّ الإغريق، وخاصة الذين يسكنون أقطارا خاضعة للبرابرة، اقتبسوا منهم عددا كبيرا من الأسماء، نريد إظهار تطابق هذه الكلمات انطلاقا من اللغة الإغريقيّة وتلك التي اشتقت منها."(4) لهذا السبب بالضبط؛ لا يمكن ـ عند أقراطيلوس ـ معرفة حقيقة الأسماء إلاّ عن طريق التحليل الاشتقاقي للكلمات، ويعني استحضار المعنى القديم لكلمة من أجل تحديد معناها الحالي، ويقوم على فكرة وجود معنى أصلي وأصيل للكلمة لم يفسده الاستعمال. وهنا يظهر سرّ اهتمام أفلاطون بالاشتقاق اللغوي في محاورة **" أقراطيلوس"** وغيرها؛ اهتمام يعود أساسا إلى تأثره بآراء أقراطيلوس وطريقته الاشتقاقيّة، هذا الأخير أخذ ذلك عن هيراقليطس كما رأينا. لكنّ ذلك لا يعني أنّ أفلاطون كان جدّيا

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (435d).

النص باللغة الفرنسية:

" Je crois pour ma part -dit Cratyle- que les noms instruisent et qu'on peut, en toute simplicité, affirmer que, quand on sait les noms, ou sait aussi les choses."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (383a).

النص باللغة الفرنسية:

" D'autre part -dit Cratyle- il est impossible d'apprendre et de découvrir les choses autrement que si l'on a appris les noms ou découvert soi-même leur signification."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (435e).

النص باللغة الفرنسية:

" Pour chercher les choses on prend les noms pour guides, on examinant le sens de chacun d'eux."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (409c).

النص باللغة الفرنسية:

" - Et le feu et l'eau ? - Je m'imagine que les grecs, et surtout ceux qui habitent des contrées, soumises aux barbares, ont emprunté aux barbares un grand nombre de noms, on veut montrer la convenance de ces mots d'après la langue grecque, et celle dont il sont tirés."

فـــي اســــتخدامه للطريقــــة الاشــــتقاقيّة؛ فـــبعض اشــــتقاقاته لـــيس إلاّ تلاعبـــا بالكلمـــات، بـل إنّــه أراد بهـا السـخريّة مـن مبالغـة السفسـطائيّين فـي تبريـر نظريّـة هيـراقليطس فـي الصـيرورة.[1] وقد أدخل التحليل الاشتقاقي في التعليم بالأكاديميّة في نطاق دراسة الأسماء؛ هذه الأخيرة شكّلت الدرجة الأولى في تلقين الفلسفة، ويحتمل أنّها كانت من أجل تحبيب الفلسفة للمبتدئين، أو لإعدادهم للتفلسف.[2]

لكـنّ أطروحـة اللغـة الطبيعيّـة هـذه عنـد أقراطيلـوس؛ تضـمّنت منـذ البدايـة تعارضـا أشـار ضـمنيّا إلـى الأطروحـة النقـيض(الأطروحـة الاصـطلاحيّة)؛ الطبيعـة كمـا تصـوّرها أقراطيلـوس تقابـل الاصطلاح(الاستعمال)، صحّة الاسم لا تعود إلى الاستعمال(الاصطلاح أو الاتفاق)، بل هي صحّة طبيعيّة كونيّة، هي ذاتها عند الجميع. هذه الأطروحة الاصطلاحيّة حتى وإن تعارضت مع الأطروحة الطبيعيّـة فـي طبيعـة وأصـل الأسـماء، إلاّ أنّهـا اتّفقـت معهـا فـي وظيفتهـا؛ فالأسـماء صـحيحة لأنّهـا تعكس حقيقة الأشياء، ولا وجود لكلمات خاطئة ومن ثمّة من المستحيل قول الخطأ. فحص النصوص المتعلقة بهذه الأطروحة يبيّن ذلك بوضوح.

(1) أنظر: Victor Goldschmidt, **Essai sur le "Cratyle"**, p.93.
(2) أنظر: Victor Goldschmidt, **Ibid.**, p.197.

د ـ المذهب الاصطلاحي عند هيرموجين*:

وردت أوّل إشارة إلى الأطروحة الاصطلاحيّة في صيغة نفي: "... وإنّه ليس اسما نسبه بعض البشر بالاصطلاح... ."[(1)] وهي إشارة ـ على ما يظهر ـ ضمنيّة غير صريحة، لكن أفلاطون أضاف مباشرة بعد هذا النص قائلا: " قال سقراط: ـ ينبغي فحص ما إن كنت أنت(يا هيرموجين) المحقّ أم أقراطيلوس."[(2)] معنى ذلك أنّ النص السابق تضمّن موقف هيرموجين، هذا الأخير تحدّد في صيغة واضحة وصريحة في النصيين التاليين: " قال هيرموجين: ـ بالنسبة إليّ، يا سقراط بعد مناقشات كثيرة مع أقراطيلوس ومع آخرين، لا أستطيع إلاّ الاقتناع بأنّ صحّة الاسم ليست غير اصطلاح واتّفاق. ... لأنّه لاشيء يستمد اسمه من الطبيعة، بل من استعمال وعرف الذين وضعوا عادة استعماله.[(3)] وأيضا: " قال هيرموجين: ـ من جهتي، يا سقراط لا أتصوّر طريقة أخرى، للحصول على أسماء دقيقة، غير هذه: أستطيع أنا، تسمية كلّ شيء باسم محدّد من اختياري، وأنت باسم آخر من اختيارك. الأمر نفسه بالنسبة للدول؛ ألاحظ أنّ كلّ واحدة منها أعطت في بعض الأحيان أسماء مختلفة للأشياء نفسها، وأنّ هذه الأسماء تختلف بين الإغريق وبين الإغريق والبرابرة."[(4)] من هذه النصوص يتّضح مضمون الطرح الاصطلاحي عند هيرموجين؛ لا وجود لمطابقة طبيعيّة بين الأسماء والأشياء، لا شيء يستمدّ اسمه

* كان أحد تلاميذ سقراط، ذكره أفلاطون، في محاورة " **أقراطيلوس**"، وفي محاورة " **فيدون**" بوصفه أحد الذين شهدوا اللحظات الأخيرة لسقراط قبل إعدامه. كان ينتمي إلى عائلة نبيلة؛ توفي والده **هيبونيكوس Hipponico**، وكان عضوا في الجيش الأثيني، في معركة **ديليون ≈ 426 ق. م**. كانت دار أخيه الثري **كالياسCallias** قبلة أشهر السفسطائيين، أما هو فكان على العكس فقيرا. (**أنظر:** Platon, **Cratyle**, notice p.385, trad. E.Chambry.)

(1) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (383a).

النص باللغة الفرنسية:

"... et que ce n'est pas un nom que certains hommes ont attribué par convention ... ."

(2) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (384a).

النص باللغة الفرنسية:

" Il faut examiner -dit Socrate- si c'est toi (Hermogéne) qui a raison, ou si c'est Cratyle."

(3) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (385a).

النص باللغة الفرنسية:

" Pour moi, Socrate -dit Hermogéne- après en avoir souvent raisonné avec Cratyle et avec d'autres, je, ne saurais me persuader que la justesse du nom soit autre chose qu'une convention et un accord ... car aucun objet ne tient jamais son nom de la nature, mais de l'usage, et de coutume de ceux qui l'emploient et qui ont crée l'habitude."

(4) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (385c).

النص باللغة الفرنسية:

" Pour ma part, Socrate -dit Hermogéne- je ne vois pas, pour obtenir des noms exacts, d'autre procédé que celui-ci : je puis moi appeler chaque chose de tel nom que je lui ai assigné, et toi, de tel autre que tu as choisi de ton coté. Il en est de même des états, je vois que chacun d'eux a donné parfois des noms différents aux mêmes objet et que ces noms varient de grecs et de grecs à barbares."

من الطبيعة، بل من الاستعمال(الاصطلاح)؛ لأنّ وضع الأسماء -كما هو واضح في النص الأخير - قرار إنساني اعتباطي قد يصدر من فرد أو جماعة(دولة إغريقيّة أو غيرها) والأسماء الموضوعيّة أيّا كان واضعها، فردا أو دولة، صحيحة وتدلّ دلالة صحيحة على الأشياء التي تسمّيها: " أيّا كان الاسم الذي نطلقه على كلّ شيء، هو اسمه، سواء أطلقه فرد أو دولة."[1] وبهذا - حسب هذه النظريّة - تحمل الكلمات قيمة استعماليّة؛ لا يعود استعمالها إلى صحّتها، بل تتوقف صحّتها على استعمالها، أي لأنّها مستعملة تكون الكلمات صحيحة. ومن ثمّة كلّ الأسماء صحيحة بمجرّد استعمالها، وفي حالة تغييرها لا تكون الأسماء الجديدة أقلّ صحّة من الأولى: " قال هيرموجين: - يظهر لي أنّه أيّا كان الاسم الذي نعطيه للشيء، هو الاسم الصحيح، وأنّه؛ إن حدث وأن تخلينا عنه فيما بعد واستبدلناه باسم آخر، الثاني ليس أقل صحّة من الأوّل."[2] وهكذا: " قال هيرموجين: - نغيّر أسماء عبيدنا دون أن يكون الاسم المسند إليهم أقلّ صحّة، بأيّة كيفيّة، من الذي تلقوه أوّلا."[3]

بالتالي، قامت هذه الأطروحة على نسبة الكلمات إلى الذوات التي تستعملها، وهذا ما يبرّر اختلاف اللغات باختلاف المجتمعات وحتى باختلاف الأفراد؛ يستطيع الفرد - حسب هيرموجين - تسمية الحصان إنسانا والإنسان حصانا: " على سبيل المثال، إن سمّيت حصانا ما نسمّيه الآن إنسانا، وإنسانا ما يسمى حصانا، الكائن ذاته سيحمل اسم إنسان بالنسبة للجميع واسم حصان بالنسبة إليّ على الخصوص، والعكس اسم إنسان بالنسبة إليّ وحدي، واسم حصان بالنسبة للجميع. هل هذا ما تقول ؟ أجاب هيرموجين: - هذا رأيي."[4] وهنا يظهر التشابه الكبير بين الأطروحة الاصطلاحيّة عند هيرموجين

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (385a).
النص باللغة الفرنسية:
" Quel que soit le nom qu'on donne à chaque objet -dit Hermogéne- c'est bien là son nom, que ce soit un particulier ou un état qui le donne."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (385a).
النص باللغة الفرنسية:
" Il me semble -dit Hermogéne- que; quel que soit le nom qu'on donne à une chose, c'est le nom juste, et que, si par la suite ou en met un autre à la place et qu'on renonce à celui-là, le second n'est pas moins juste que le premier."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (385a).
النص باللغة الفرنسية:
" C'est ainsi que nous changeons le nom de nos serviteurs sans que le nom substitue soit en aucune façon moins propre que celui qu'il avait reçu d'abord."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (385c).
النص باللغة الفرنسية:
" Si, par exemple, ce qu'on appelle aujourd'hui homme, moi je l'appelle cheval, et homme ce que l'on appelle aujourd'hui cheval, le même être portera le nom d'homme. Pour tout le monde et pour moi en particulier celui de cheval, et inversement, le nom d'homme pour moi seul, mais celui de cheval pour tout le monde. Et-ce-là ce que tu dis ? - c'est mon avis, répond Hermogéne."

بخصـوص نسـبيّة وذاتيّـة الأسـماء، ونظريّـة الإنسـان المقيـاس عنـد السفسـطائي بروتـاغوراس بخصـوص نسبيّة الحقيقة وذاتيّة المعرفة ومن ثمّة صحّة كلّ الآراء واستحالة الخطأ. وهو تشابه أشار إليه أفلاطون فــي المحــاورة نفســها: " ســأل ســقراط: ــ وإذن، لنــرى يــا هيرمــوجين هــل تعتقــد أنّ الأمــر كــذلك بالنســبة للموجــودات، وأنّ مــاهيّتهم نســبيّة بالنســبة لكــلّ فــرد، مثلمــا قــال بروتــاغوراس، حينمــا أكدّ أنّ الإنسان هو مقياس كلّ الأشياء ؟"[1]

فــي الأخيـر، لا يمكـن أن نخـتم حـديثنا عـن مضـمون الأطروحـة الاصـطلاحيّة عنـد هيرمـوجين، دون الإشارة إلى مسألة هامة ذكرها هيرموجين في المحاورة وهي كونه متحدّثا باسم هذه الأطروحة أكثــر مــن مــدافع عنهــا: اعتــرف منــذ البدايــة أنّ الحــلّ الــذي قدّمــه، لــم يجـد أفضــل منــه، وصــرّح أنّــه علــى اسـتعداد لتغييـر مواقفـه إن اقتنـع بخطئهـا: "... بعـد تفكيـر طويـل... لا أسـتطيع إلاّ الاقتنـاع أنّ صـحّة الاسـم ليسـت أمـرا آخـر غيـر اصـطلاح واتّفـاق. (...) إن كـان الأمـر غيـر ذلـك، أنـا مسـتعدّ، من جهتي، للتعلم وسماع ذلك ليس فقط من أقراطيلوس، بل من أيّ شخص آخر."[2]

[1] أنظر: Platon, **Cratyle**, (386a).

النص باللغة الفرنسية:

" Eh bien, voyons Hermogéne, crois-tu qu'il en soit ainsi des êtres et que leur essence soit relative à chaque individu, comme le disait Protagoras, quand il affirmait que l'homme est la mesure de toute chose ?"

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (385a).

النص باللغة الفرنسية:

"... après en avoir souvent raisonné, ...je ne saurais me persuader que la justesse du nom soit autre chose qu'une convention et un accord. (...) s'il en est autrement, je suis, pour ma part, prêt à m'instruire et à l'entendre non seulement de Cratyle, mais de n'importe quel autre."

هـ ـ مذهب أفلاطون: اللغة المثاليّة.

بعد عرضه لمضمون المذهبين الطبيعي والاصطلاحي، وبغرض إبداء موقفه في المسألة المطروحة للنقاش، واقتراح حلّ لمشكلة صحّة الأسماء وعلاقتها بحقيقة الأشياء، عاد أفلاطون إلى تبنّي المنهج السقراطي: تصنّع الجهل، وجعل المعرفة والبحث عن الحقيقة مركز الاهتمام وإبداء الرغبة في البحث المشترك عن طريق الحوار المتبادل لبلوغ حلّ مناسب؛ حيث اعترف أنّه لا يملك أيّ رأي حول الموضوع المطروح للنقاش لأنّ سببا ماديّا منعه من الاستماع لدرس بروديكوس Prodicus المتخصّص في الميدان: " قال سقراط: ـ لا أعرف ما يمكن أن تكون عليه الحقيقة في هذه المواضيع؛ لكنّني على استعداد للبحث المشترك معك ومع أقراطيلوس. آه؛ لو استمعت سابقا لدرس بروديكوس بخمسين درهما، الذي، على ما ادّعى، يعلم المستمعين بصفة تامة حول المسألة؛ لم يكن شيئا ليمنعك من معرفة الحقيقة مباشرة، حول صحّة الأسماء، لكنّني لم استمع إلاّ للدرس الذي كان ثمنه درهما واحدة."[1] اعتراف يشير إلى أنّ المشكل اللغوي، على الأقلّ، في الصورة التي عرضه بها أقراطيلوس وهيرموجين، يقع خارج الاهتمامات الفلسفيّة لأفلاطون.[2] لكن ذلك لم يمنعه من البحث عن حلّ، خارج ما انتهجه السابقون ودون اللجوء إلى ذوي الاختصاص.

هكذا وبعد نقد أطروحة الإنسان المقياس المتضمّنة في أطروحة الإنسان المتحدّث عند هيرموجين، باسم وجود حقيقة ثابتة لكلّ شيء: "... من المستحيل مطلقا أن يكون بروتاغوراس محقّا؛ لأنّ الإنسان لن يكون أبدا أكثر حكمة بالفعل من إنسان آخر لو كانت الحقيقة بالنسبة لكلّ واحد ما يظهر له. (...) من الواضح أنّ الأشياء تملك في ذاتها ماهيّة ثابتة، وأنّها لا توجد بالنسبة إلينا، ولا تتوقف علينا... ."[3] انتهى أفلاطون إلى رفض المذهبين الطبيعي

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (384a).
النص باللغة الفرنسية:
" Je ne sais pas ce que peut être la vérité en ces manière; -dit Socrate- mais je suis prêt à chercher en commun avec toi et avec Cratyle. Ah ! si j'avais déjà entendu la leçon de Prodicus de cinquante drachmes qui, à ce qu'il prétendait, renseigne pleinement ses auditeurs, sur la question, rien ne t'empêcherait de savoir immédiatement la vérité sur la justesse des noms, mais je n'ai entendu que la leçon à une drachme."

(2) أنظر: Victor Goldschmidt, **Essai sur le "Cratyle"**, p.43.

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (386d).
النص باللغة الفرنسية:
"... il est absolument impossible que Protagoras ait dit vrai; car un homme ne serait réellement plus sage qu'un autre, si la vérité n'était pour chacun que ce qui lui semble. (...) il est clair que les choses ont en elles-mêmes une essence fixe, qu'elles ne sont ni relatives à nous, ni dépendantes de nous ... ."

والاصطلاحي في اللغة: " الإسناد الذي أسمّيه صحيحا، وفي حالة الأسماء، ليس فقط صحيحا، بل حقيقيّا؛ هو ذلك الذي ينسب لكلّ شيء ما ينتمي إليه ويشبهه، أمّا الآخر، الذي ينسب ويطبّق على الأشياء ما لا يشبهها، أسمّيه غير صحيح، وخاطئا حينما يتناول الأسماء."[1] ولهذا: " تكمن اللغة الأكمل الممكنة، دون شك، في استعمال كلمات تكون جميعا أو أغلبها شبيهة بالأشياء، أي ملائمة لها؛ أما الأسوأ فتكمن في العكس."[2] معتبرا أنّ الاسم، بوصفه أداة للتسمّية، يحمل وظيفة مزدوجة؛ فهو يصلح للتعليم وتبليغ الأفكار: " الاسم أداة مناسبة للتعليم، تسمح لنا بتعليم بعضنا الأشياء."[3] وللتمييز أي لاكتساب المعرفة بالأشياء: " الاسم أداة، نستعملها للتسمّية وتمييز الحقيقة؛ ويسمح لنا بتمييز الأشياء وفق طبيعتها."[4]

لكن أفلاطون لم يصل إلى تأسيس موقفه إلاّ بعد نقد الأطروحتين، إذ لم يرفض المذهبين إلاّ على أساس نقدي أخضعهما فيه لفحص جدلي استنتج فيه ما يلزم عنهما من نتائج.

* ـ نقد الأطروحة الاصطلاحيّة:

شغل تفنيد الأطروحة الاصطلاحيّة الجزء الأوّل من محاورة " **أقراطيلوس**"؛ انتهت هذه الأطروحة ـ كما رأينا ـ إلى صحّة نسبيّة للأسماء متوقفة على الذات التي تضعها؛ الكلمات صحيحة ما إن توضع، سواء من طرف فرد أو من طرف جماعة، وهو ما يستتبع ضرورة تبعيّة الأسماء لاعتباطيّة أهواء الذات المتحدّثة؛ الاصطلاح العام(الجماعي) حسب نص هيرموجين لا يملك قيمة غير تلك التي يؤسّسها الفرد: " قال هيرموجين: ـ إن سمّيت حصانا ما نسمّيه

(1) **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (430c).
النص باللغة الفرنسية:
" C'est cette sorte d'attribution; celle qui rapporte à chaque objet ce qui lui appartient et lui ressemble, que j'appelle juste, et dans le cas des noms non seulement juste, mais vrais, quand à l'autre, celle qui attribue et applique aux objets ce qui ne leur ressemble pas, je l'appelle impropre, et fausse quand elle porte sur les noms."

(2) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (435a).
النص باللغة الفرنسية:
" Le langage le plus parfait possible consisterait sans doute à user des mots qui seraient tous ou la plupart semblables aux objets, c'est à dire appropriés, tandis que le plus laid consisterait dans le contraire."

(3) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (388).
النص باللغة الفرنسية:
" Le nom est un instrument propre à enseigner; il nous permet d'apprendre les uns aux autres les choses."

(4) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (388c).
النص باللغة الفرنسية:
" Le nom est un instrument nous en servons pour nommer et pour distinguer la réalité; il nous permet de distinguer les choses suivant leur nature."

الآن إنسانا، وإنسانا ما يسمى حصانا، الكائن ذاته سيحمل اسم إنسان بالنسبة للجميع واسم حصان بالنسبة إليّ خاصة، وبالعكس اسم إنسان بالنسبة إليّ وحدي، واسم حصان بالنسبة للجميع."[1]

وبالتالي، لا فرق -حسب الأطروحة الاصطلاحيّة- بين الاصطلاح الجماعي، ورغبة الفرد، للفرد إذن حريّة تامّة في اختيار أسماء خاصة للأشياء دون أن يؤثّر ذلك في صحّة الأسماء.

وفي النص التالي قبل هيرموجين نسبيّة فرد إلى فرد؛ دولة إلى دولة وشعب إلى شعب وفق مستويات مختلفة: " للحصول على أسماء دقيقة، لا أتصوّر طريقة غير هذه: أستطيع أنا، تسمّية كلّ شيء باسم محدّد من اختياري، وأنت باسم آخر من اختيارك. الأمر نفسه بالنسبة للدول؛ أعطت أسماء مختلفة للأشياء نفسها، هذه الأسماء تختلف بين الإغريق وبين الإغريق والبرابرة."[2] بهذه الطريقة دفع أفلاطون الأطروحة الاصطلاحيّة إلى أقصى نتيجة لها لإثبات أنّ هذه الأخيرة تهدم الأطروحة ذاتها؛ فالاصطلاح العام(المشترك) لا معنى له، هو خالي تماما من الصحّة، إن كان الفرد حرّا في مخالفته وفقا لرغبته.

ثاني نقطة في نقد أفلاطون الأطروحة الاصطلاحيّة هي مسألة صدق الأسماء وعدم إمكانيّة الخطأ؛ صحّة الأسماء تتوقف على استعمالها، وبمجرّد استعمالها تصبح صحيحة. ولتفنيدها كان على أفلاطون إثبات إمكانيّة خطأ الخطاب ومن ثمّة إمكانيّة خطأ الأسماء.

احتلت إشكاليّة إمكانيّة الخطأ واللاوجود -كما رأينا- مكانة هامة في فلسفات بارمنيدس والسفسطائيّين والفلاسفة السقراطيّين(أنتستان وأفلاطون)؛ وقد رأينا كيف انتهى تمسّك بارمنيدس بالوحدة المطلقة للوجود(عدم إمكانيّة إضافة أيّة صفة إليه غير الوجود) إلى إقرار استحالة قول الخطأ أي الحديث عن اللاوجود؛ لأنّه غير موجود وغير معقول أصلا، وكيف انتهت ذاتيّة بروتاغوراس ونسبيّة هيراقليطس وأتباعه إلى نتيجة أنّ كلّ شيء صادق وحقيقي ولا شيء كاذب، كما أقام أنتستان فلسفته على استحالة قول الخطأ؛ إذ اعتبر -كما رأينا-

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (385a).

النص باللغة الفرنسية:

" Si, -dit Hermogéne- ce qu'on appelle aujourd'hui homme, moi je l'appelle cheval, et homme ce que l'on appelle aujourd'hui cheval, le même être portera le nom d'homme. Pour tout le monde et pour moi en particulier celui de cheval, et inversement, le nom d'homme pour moi seul, mais celui de cheval pour tout le monde."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (385c).

النص باللغة الفرنسية:

" Pour obtenir des noms exacts, je ne vois d'autre procédé que celui-ci: je puis moi appeler chaque chose de tel nom que je lui ai assigné, et toi, de tel autre que tu as choisi de ton coté. Il en est de même des états, chacun d'eux a donné des noms différents aux mêmes objet et ces noms varient de grecs à grecs et de grecs à barbares."

دراسة الأسماء مقدّمة للتفلسف، والاسم عنده لا يدلّ إلاّ على مسمّى واحد لأنّ كلّ شيء فردي ولا وجود لتصوّرات عامة كليّة إلاّ بوصفها كيفيّات ذهنيّة لا تطابق شيئا، لهذا يعبّر الاسم عن حقيقة المسمّى باعتباره فردا، وهذا ما قاد أنتستان إلى إنكار إمكانيّة قول الخطأ. وقد حاول أفلاطون ـ كما رأينا ـ وضع حلّ لهذه الإشكاليّة في محاورة **"السفسطائي"**، أما في محاورة **" أقراطيلوس"**، موضوع حديثنا؛ فقد سلّم بوجود الخطأ؛ ووجود خطابات خاطئة ومن ثمّة أسماء خاطئة دون مناقشة: " بما أنّه من الممكن قول الصدق وقول الكذب، يكون هناك إذن خطاب صادق وخطاب كاذب؛ الذي يقول الأشياء كما هي موجودة صادق، والذي يقول الأشياء لا كما هي موجودة بل كما هي غير موجودة كاذب... الاسم هو أصغر أجزاء الخطاب، عندئذ الذي ينتمي إلى الخطاب الصادق، يُذكر صادقا أيضا. وجزء الخطاب الكاذب هو كذب. من الطبيعي إذن أنّه يمكن قول اسم صادق أو كاذب، إن كان صحيحا أنّ الخطاب يكون أحدهما أو الآخر.[(1)] بهذا أبطل أفلاطون الصحّة المطلقة للأسماء؛ بتأكيد وجود أسماء صحيحة وأخرى خاطئة ما دام هناك خطاب صادق وآخر كاذب، والاسم عند أفلاطون مأخوذ بصفة منعزلة ليس صادقا ولا كاذبا؛ ويكون كذلك فقط في إطار الخطاب؛ بوصفه جزءا من مجموع الخطاب يمكن أن يكون صادقا أو كاذبا، وهو ما أكّدته محاورة **" أقراطيلوس"** في النص السابق، وعبّرت عنه فيما بعد محاورة **"السفسطائي"**؛ حيث أكّد أفلاطون أنّ الأسماء والأفعال لا تملك معنى إلاّ داخل الخطاب: " الأسماء المذكورة في تتابع، ترتبط فيما بينها؛ تحمل معنى، تلك التي لا ترتبط، تتسلسل دون تشكيل معنى. ... ذكر أسماء وحدها في تتابع، لا يكوّن خطابا، ولا الأفعال المذكورة دون اسم. ... تتابع الكلمات لا يكوّن خطابا ما لم ترتبط الأفعال بالأسماء، ما إن يتمّ الارتباط يظهر الخطاب."[(2)]

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (385c).

النص باللغة الفرنسية:

" Puisqu'il y a quelque chose qu'on appelle dire vrai ou dire faux, il y aurait donc un discours vrai et un discours faux, celui qui dit les choses comme elles sont est vrai et celui qui les dit comme elles ne sont pas est faux. ... le nom est la plus petite partie du discours; alors celui qui fait partie du discours vrai s'énonce vrai aussi. Et la partie du discours faux est une fausseté. Il est donc naturellement possible de dire un nom vrai ou faux, s'il est vrai que le discours soit l'un ou l'autre."

(2) أنظر: Platon, **Sophiste**, (261d-262a-d).

النص باللغة الفرنسية:

" Les noms qui, prononcés à la suite les uns des autres, s'accordent entre eux; signifient quelque chose, les autres qui ne s'accordent pas, s'enchaînent sans former de sens. ... des noms seuls énoncés de suite ne forment jamais un discours, non plus que des verbes énoncés sans nom. ... la succession de mots ne compose, jamais un discours, tant qu'on n'a pas mêlé les verbes aux noms; l'accord se fait et le discours naît aussitôt de la première combinaison."

لكــنّ أفلاطــون لــم يكتــف بالتســليم، دون إثبــات، بوجــود خطابــات خاطئــة وأســماء خاطئــة، بـل عـاد فـي محـاورة **"السفسـطائي"** إلـى البحـث مـن جديـد فـي إشـكاليّة إمكانيّـة الخطـأ واللاوجـود، لكن هذه المرة اهتمّ بصعوبات هذه المسألة المتمثلة في إثبات إمكانيّة الحكم واثبات وتفسير الأحكام الخاطئة. قلنـا إنّ كـلا مـن المذهبين مـذهب الحركـة الكونيّـة عنـد هيـراقليطس ومـذهب الثبـات المطلـق عنـد بارمنيـدس أنكرا إمكانيّة قول الخطأ؛ لكنهما في الحقيقة أنكرا إمكانيّة الحكم أصـلا؛ فـالوجود وحدة مطلقـة عند بارمنيدس وصـيرورة دائمـة عنـد هيـراقليطس، ومـن ثمّـة أنكـرا إمكانيّـة الخطـاب؛ قـول أيّ شـيء حـول أيّ شـيء. لهـذا رفـض أفلاطـون إقرارهمـا باسـتحالة قـول الخطـأ أو تأكيـد أيّ أمـر بخصـوص أيّ شـيء: " قـال الغريـب: ــ ينبغـي المحاربـة، بكـلّ قـوى الاسـتدلال؛ ضـدّ الـذي، يؤكـد أيّ شـيء حـول أيّ شـيء مـبطلا العلـم والفكـر والعقـل."[1] ولتفنيـد موقـف المـذهبين واثبـات إمكانيّـة الحكـم أوّلا ثـمّ إمكانيّـة الأحكام الخاطئة؛ أثبت ـ كما رأينا ـ أنّ الوجود ليس وحدة مطلقة ولا صيرورة دائمة؛ المثل ليست وحدة مطلقـة ولا فـي صـيرورة دائمـة بـل هـي فـي تفاعـل وامتـزاج منـتظم تحكمـه قـوانين يبحثهـا علـم خـاص؛ هـو علـم الجدل. ولتفسير واثبـات الأحكـام الخاطئـة؛ أثبـت وجـود اللاوجـود باعتبـاره مثـالا(الآخـر أي غيـر المثـل الأخـرى)؛ وبمـا أنّ اللاوجـود موجـود مـن الممكـن الحـديث عنــه، والحـديث عمّـا هـو موجـود باعتباره غير موجودا وعن ما هو غير موجود باعتباره موجودا هو ما يشكّل الخطأ في الخطاب.

بهذه الكيفيّـة توصّـل إلـى إثبـات وتفسير الأحكـام الخاطئـة ومـن ثـمّ الخطابـات الخاطئـة؛ هـذه الأخيـرة مـا هـي إلاّ إثبـات علاقـة غيـر قائمـة. وتمكّـن بـذلك مـن بلـوغ هدفـه المنشـود فـي محـاورة **"أقراطيلـوس"**؛ وهو تفنيد الصحّة المطلقة للأسماء عند أنصار النظريّة الاصطلاحيّة وذلك إثباتا لا تسليما فقط.

فـي نهايـة هـذا التفنيـد، كمـا هـو الحـال فـي نهايـة التفنيـد الأوّل، لـم يسـتخرج أفلاطـون بشـكل مباشـر وصـريح النتيجـة التـي تهـدم الأطروحـة الاصـطلاحيّة، بـل عـاد إلـى هيرمـوجين مستفسـرا إن كـان مـازال ـ بعـد النقـاش ـ يعتقـد أنّ الاسـم الـذي يمنحـه كـلّ شـخص لشـيء هو اسمه الحقيقي، وأنّ الأشياء تملك أسماء بقدر عدد الأسماء التي نطلقها عليها وفي اللحظة التي نسميها.[2]

[1] أنظر: Platon, **Sophiste**, (249c).

النص باللغة الفرنسية:

" Il faut combattre -dit l'Etranger- avec tout les forces du raisonnement contre celui qui, abolissant la science, la pensée, l'intelligence; exprime une affirmation quelconque sur quelque chose."

[2] أنظر: Platon, **Cratyle**, (385c).

النص باللغة الفرنسية:

" Mais -dit Socrate- le nom que chacun attribue a un objet est vraiment le nom de cet objet ? Est-ce que chaque objet aura autant de noms qu'on lui en attribuera est juste pendant le temps qu'on les lui attribuera ? - Oui, dit Hermogéne."

وذلك بغرض الوصول إلى النقد الثالث الذي تناول الأطروحة في عمقها؛ وهو رفض خاصيّتها السفسطائيّة؛ حيث قارب أفلاطون موقف هيرموجين بالأطروحة النسبيّة عند بروتاغوراس: " سأل سقراط: ــ لنرى، يا هيرموجين هل تعتقد أنّ الأمر كذلك بالنسبة للموجودات؛ وأنّ ماهيّتهم نسبيّة لكلّ فرد، مثلما قال بروتاغوراس، حينما أكّد أنّ الإنسان مقياس كلّ الأشياء، وبالتالي هي، بالنسبة إليّ، كما تظهر لي، وبالنسبة إليك، هي كما تظهر لك ؟"[1] ولجعل محاوره هيرموجين يقتنع بتناقض نسبيّة بروتاغوراس مع الواقع نقل المشكل من المستوى الانطولوجي إلى مستوى أخلاقي؛ إذ عاد إلى التجربة الشخصيّة لمحاوره باعتباره اختبر البشر، ويعتقد وجود بشر أشرار بعدد أكبر من الأخيار: " قال هيرموجين: ــ وجدت نفسي في أغلب الأحيان في حالة ملاحظة وجود بشر أشرار بعدد كبير، وبشر أخيار بعدد قليل. وأنّ البشر الأخيار عقلاء عكس الأشرار."[2] لكن في هذه الحالة؛ من المستحيل أن تكون الأشياء على ما تظهر عليه لكلّ فرد وإلاّ بما يتميّز العاقل عن غير العاقل: " والحال أنّه، هل يمكن، إن كان بروتاغوراس قال صدقا، وإن كانت الحقيقة هي أنّ الأشياء هي على ما تظهر لكلّ فرد، أن يكون ضمننا البعض عقلاء والآخرون غير عقلاء. أجاب هيرموجين: - من المؤكد لا."[3] وبالتالي نسبيّة بروتاغوراس غير صحيحة وغير مقبولة.

بهذا توصّل أفلاطون إلى إقناع محاوره برفض نسبيّة بروتاغوراس: " قال سقراط: ــ أتخيّل أنّك مقتنع أيضا بما أنّ العقل والغباوة(الجهل) موجودان، أنّه من المستحيل مطلقا أن يكون بروتاغوراس محقّا. لأنّه لن يكون هناك أبدا إنسان أكثر حكمة من آخر؛ لو كانت الحقيقة

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (386a).

النص باللغة الفرنسية:

" Eh bien, voyons Hermogéne, crois-tu qu'il en soit ainsi des êtres et que leur essence soit relative à chaque individu, comme le disait Protagoras, quand il affirmait que l'homme est la masure de toute chose, et que par conséquent tels ils me paraissent à moi, tels ils sont pour moi, et tels ils te paraissent à toi, tels ils sont pour toi ?"

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (386a).

النص باللغة الفرنسية:

" Je me suis souvent trouvé -dit Hermogéne- dans le cas de voir qu'il y a des hommes tout à fait méchants et en très grand nombre, et des hommes tout à fait bons, fort peu. Les hommes tout à fait bons sont tout à fait raisonnables, et les hommes tout à fait méchants, tout à fait déraisonnables."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (386a).

النص باللغة الفرنسية:

" Or, est-il possible -dit Socrate- si Protagoras disait vrai, et si c'est la vérité que les choses sont telles qu'elles paraissent à chacun, que, parmi nous, les uns soient raisonnables et les autres déraisonnables ? - Non certes, dit Hermogéne."

بالنسبة لكلّ فرد، ليست إلاّ ما يظهر له. أجاب هيرموجين: ــ هذا صحيح."[1] ومن ثمّة قبول وجود ثابت للأشياء يكمن في ماهيّتها الدائمة الثبات والمستقلة تمام الاستقلال عنّا في وجودها وحقيقتها(بدايات وضع نظريّة المثل كفرض أوّلي): " قال سقراط: ــ إذن، بما أنّ الأشياء لا تتعلق بكلّ فرد، من الواضح أنّها تملك في ذاتها ماهيّة ثابتة، غير متعلقة بنا ولا متوقفة علينا، وأنّها لا توجد لإرضاء خيالنا، بل توجد بذاتها وفق ماهيّتها الطبيعيّة. أجاب هيرموجين: ـ يظهر لي أنّ الأمر هكذا. يا سقراط."[2]

هكذا انتقل أفلاطون من بحث حقيقة الخطاب والأسماء إلى بحث واقع وحقيقة الأشياء؛ فالحقيقة والواقع مفهومان متلازمان عنده. وإذا عدنا إلى نص محاورة **"أقراطيلوس"** الذي بحث وجود الخطاب الصادق والخطاب الكاذب، نجد فيه إشارة ضمنيّة إلى الوجود الثابت للأشياء؛ بما أنّه اعترف أنّ الخطاب الصادق يقول الأشياء كما هي موجودة، أما الكاذب فيتحدّث عنها لا كما هي موجودة بل كما هي غير موجودة.[3] من هنا يتبيّن لنا منذ البداية المغزى الحقيقي من الدراسة اللغويّة التي قدّمتها محاورة **"أقراطيلوس"**، من اللغة انتقل أفلاطون إلى الوجود بهدف إثبات وجود عالم المثل بوصفه عالم الحقائق المطلقة الثابتة المستقلة والمفارقة لذواتنا وللعالم المحسوس، واللغة الصحيحة ـ حسب أفلاطون ـ ينبغي أن تعبّر عن هذه الحقائق الأزليّة. وهنا تبرز الأصول الأولى لنظريّة المثل الأفلاطونيّة باعتبار محاورة **"أقراطيلوس"** من المحاورات الأولى التي كتبها أفلاطون.

بعد إثبات وجود حقائق ثابتة للأشياء، انتقل أفلاطون إلى بحث الأفعال: " قال سقراط: ــ الآن، هل يمكن أن تكون الموجودات بهذه الطبيعة دون أن يكون الأمر نفسه بالنسبة لأفعالها ؟ أليست هذه الأفعال

[1] **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (386a).

النص باللغة الفرنسية:

" Ainsi tu es convaincu, j'imagine -dit Socrate- puisque la raison et la déraison existent, qu'il est absolument impossible que Protagoras ait dit vrai. Car un homme ne saurait jamais réellement plus sage qu'un autre, si la vérité n'était pour chacun que ce qui lui semble. - C'est juste, dit Hermogéne."

[2] **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (386d).

النص باللغة الفرنسية:

" Donc -dit Socrate- si chaque chose n'est pas propre à chacun, il est clair que les choses ont en elles-mêmes une essence fixe, qu'elles ne sont ni relatives à nous, ni dépendantes de nous, qu'elles ne sont point au gré de notre imagination, mais qu'elles existent par elles-mêmes selon l'essence qui leur est naturelle. - Il me semble qu'il en est ainsi, Socrate, dit Hermogéne."

[3] **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (385c).

النص باللغة الفرنسية:

" Le discours qui dit les choses comme elles sont est vrai et celui qui les dit comme elles ne sont pas est faux."

هـي أيضـا نوعـا مـن الموجـودات ؟ أجـاب هيرمـوجين: ــ هـي أيضـا بالتأكيـد. أضـاف سـقراط: ــ إذن، الأفعـال أيضـا تـتمّ وفـق طبيعتهـا الخاصـة، ولـيس تبعـا لرأينـا."[1] وفعـل التسـمّية، باعتبـاره فعـلا، ينبغـي أن يملـك الثبـات ذاتـه؛ بالنسـبة لأفلاطـون لا يكفـي الحـديث لقـول الصـدق(الحقيقـة). ولا يكفـي كـذلك الاسـتناد إلـى حقيقـة الماهيّـة لـرفض هـذا الادّعـاء، فـالمطلوب إثباتـه ــ بعـد الاسـتنتاج الجدلي للنتـائج المترتّبـة عـن الأطروحـة الاصـطلاحيّة - هـو أنّ الاسم لـيس نتاجا اصـطلاحيا اعتباطيا يـدّعي الصـحّة والموضـوعيّة، بـل تقتضـي صـحّته العـودة إلـى طبيعـة الأشـياء وموافقـة الطبيعـة. وبمـا أنّـه لا ينفصـل عـن فعـل التسـمّية، فـإنّ هـذا الأخيـر لـيس مجـرّد فعـل بسـيط بـل هـو فـنّ (فنّ وضـع الأسماء) الـذي يفتـرض - حسـب أفلاطـون - ككلّ نشاط منظّم وسـائل وغايات ومهارة أيضـا، هذه الأخيرة هـي مهارة "**المشرع**" واضـع الأسماء: " قـال سقراط: - وضـع الأسماء إذن، يـا هيرمـوجين لـيس عمـل كـلّ إنسـان، بـل هـو عمـل واضـع الأسـماء؛ هـذا الأخيـر، علـى مـا يظهـر، هو المشرّع، أندر الصناع البشر."[2]

هكـذا انتقـل أفلاطـون مـن بحـث صـحّة الأسـماء إلـى تعريـف فعـل التسـمّية كفعـل صـحيح موافـق للطبيعـة: " قـال سـقراط: ــ ينبغـي إذن تسـمّية الأشـياء وفـق الطبيعـة وبالوسـيلة المناسـبة، ولـيس كمـا يحلـو لنـا، إن أردنـا الاتّفـاق مـع نتائجنـا السـابقة. هكـذا نـنجح فـي التسـمّية، وإلاّ لا."[3] بهـذه الكيفيّـة يتوقـف الاسـم عـن كونـه نتاجـا اصـطلاحا؛ إذ يقتضـي نجـاح فعـل التسـمّية موافقة طبيعة الأشياء وهذا ما أكّدته النظريّة الطبيعيّة كما رأينا.

(1) **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (387b).
النص باللغة الفرنسية:
" Maintenant -dit Socrate- se peut-il que les êtres soient de cette nature sans qu'il et soit de même de leur actions ? Est-ce que ces actions ne sont pas aussi une certaine espèce d'êtres ? - Elles le sont aussi, certainement, dit Hermogéne. - donc -dit Socrate- les actions aussi se fond suivant leur propre nature, et non suivant notre opinion."

(2) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (389a).
النص باللغة الفرنسية:
" Il n'appartient donc pas à tout homme, Hermogéne -dit Socrate- d'établir des noms, mais à un faiseur de noms; et celui-là est, semble-il, le législateur, de tous les artisans le plus rare parmi les hommes."

(3) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (387d).
النص باللغة الفرنسية:
" Il faut donc -dit Socrate- nommer les choses comme il est naturel de nommer et d'être nommé avec le moyen convenable, et non pas comme il nous plait, si nous voulons être d'accord avec nos conclusions précédente. C'est ainsi que nous réussirons à nommer; autrement, non."

**** ـ نقد الأطروحة الطبيعيّة:**

هكـذا بعـد تفنيـد الأطروحـة الاصـطلاحيّة، انتقـل أفلاطـون إلـى فحـص ومناقشـة النظريّـة الطبيعيّة، وانتهى إلى رفضها أيضا لتناقضها. وقد تركّز نقده لهذه النظريّة على قضيّتين أساسيّتين هما: أوّلا: الصحّة المطلقة للأسماء لدلالتها على طبيعة الأشياء ومن ثمّة إنكار إمكانيّة الخطأ. ثانيا: الأسماء تعلم الأشياء، بل ليس هناك ـ حسب أقراطيلوس ـ طريقة أفضل منها لمعرفة الأشياء.

لم يكن أفلاطون أوّل من تحدّث في إطار نظريّة اللغة عن واضع الأسماء، بل سبقه إلى ذلك أستاذه القديم أقراطيلوس، هذا الأخير لم يكن بدوره مبدع هذا المفهوم، بل هو من أصل فيثاغوري: " وضع الفيثاغوريّون تصوّر واضع الأسماء؛ حينما سئل فيثاغورس عن أحكام الكائنات أجاب: "العدد"، وعن الذي يليه مرتبة في الحكمة أجاب: " الذي فرض الأسماء على الأشياء"."[1] لكن المفهوم الأفلاطوني لمشرّع الأسماء يختلف عن المعنى الذي استعمله به أقراطيلوس في نظريّته الطبيعيّة؛ يتّضح ذلك جيّدا في نقده للتصوّر الأقراطيلوسي وفي التصوّر الذي أضفاه على هذا المفهوم في إطار نظريّته في اللغة المثاليّة.

تعود صحّة الأسماء عند أقراطيلوس ـ كما رأينا ـ إلى دلالتها على طبيعة الأشياء، وذلك لأنّها ـ حسب رأيه ـ من وضع قوة إلهيّة أرقى من البشر، ولذلك هي صحيحة ضرورة: " قال أقراطيلوس: ــ في رأيي يا سقراط أصحّ ما يمكن قوله في هذا المجال، هو أنّ قوة إلهيّة أعلى من الإنسان منحت الأسماء للأشياء، بحيث أنّها صحيحة ضرورة."[2] ولهذا وضع الأسماء عند أقراطيلوس هو فنّ من نوع خاص ومن نصيب فئة خاصة هم المشرّعون: " قال أقراطيلوس: ــ وضعت الأسماء إذن للتعليم، إنّه أيضا فنّ له واضعوه؛ أولائك الذين تحدّثت عنهم في البداية؛ وهم المشرّعون."[3] وهم ـ حسب أقراطيلوس ـ معصومون من الخطأ سواء في ميدان وضع القوانين السياسيّة أو وضع الأسماء للأشياء في ميدان اللغة؛ كلّ القوانين جيّدة وكلّ الأسماء بدون استثناء، صحيحة بقدر كونها أسماء: " قال سقراط: ـ أعمال المشرّعين أليس بعضها

[1] أنظر: Victor Goldschmidt, **Essai sur le "Cratyle"**, p.65.

[2] أنظر: Platon, **Cratyle**, (438c).

النص باللغة الفرنسية:

" A mon avis, Socrate -dit Cratyle- ce qu'on peut dire de plus vrai en cette matière, c'est que c'est une puissance, supérieure à l'homme qui a donné aux choses les noms, en sorte qu'ils sont nécessairement justes."

[3] أنظر: Platon, **Ibid.**, (429a).

النص باللغة الفرنسية:

C'est donc pour instruire que sont fait les noms -dit Cratyle- c'est aussi un art et il a ses artisans; ceux dont tu a parlait au début; les législateurs."

جميلا وبعضها الآخر قبيحا ؟ أجاب أقراطيلوس: ـــ هنا لا أتّفق مع رأيك. ـــ حينئذ، ألا تجد بعض القوانين جيّدة وأخرى سيّئة ؟ ـ مؤكّد لا. ـــ حينئذ ألا ترى أيضا، على ما يظهر، أنّ الاسم وضع أحيانا بشكل جيّد وأحيانا أخرى بشكل سيّئ ؟ ـ مؤكّد لا. عندئذ كلّ الأسماء وضعت بكيفيّة صحيحة ؟ ـ على الأقلّ ، كلّ تلك التي هي أسماء."[1] وهنا اعترض سقراط على لسان أفلاطون؛ مذكّرا أقراطيلوس برفضه السابق لمحاوره"**هيرموجين**"، أن يسمى هيرموجين باعتباره ليس اسمه حقيقة بل هو اسم شخص آخر: " قال سقراط: ـــ و اسم صديقنا هيرموجين الذي تحدّثت عنه سابقا ؟ (" ليس بالنسبة إليك، أجابني أقراطيلوس ـ قال هيرموجين -: اسمك ليس هيرموجين، حتى وإن سماك الجميع هكذا."). أجاب أقراطيلوس: ـ في رأيي يا سقراط لم يمنح له، صحيح أنّه يظهر أنّه أعطي له، لكن في الحقيقة هو اسم شخص آخر."[2] أضاف سقراط أنّه في هذه الحالة، ألا يمكن الاعتراف بوجود الكذب والخطأ في ميدان التسمّية: " ألا نكذب حينما نسمّيه هيرموجين ؟ لأنّه ربما، من غير الممكن أيضا تسمّيته هيرموجين، إن لم يكن كذلك ؟"[3] أجاب أقراطيلوس أنّه من غير الممكن الحديث كذبا لأنّ: " قول الكذب يكمن في عدم قول ما هو موجود، وفي أقوالنا نقول ما هو موجود."[4] وفي حالة مثلا تسمّية أقراطيلوس باسم هيرموجين؛ المتحدّث لا يذكر إلاّ أصواتا خاليّة من المعنى، مجرّد ضجيج: " قال سقراط: ـــ على سبيل المثال إن حيّاك أحد الغرباء قائلا: " سلام، أيّها الغريب الأثيني هيرموجين، ابن سيمكرون." هل يوجّه هذه الكلمات، لا إليك، بل إلى هيرموجين

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (429c).

النص باللغة الفرنسية:

" Eh les ouvrages que nous livrent les législateurs -dit Socrate- ne sont ils pas, les uns plus beaux, les autres plus laid ? - ici -dit Cratyle- Je ne suis pas de ton avis. -Alors, tu ne trouves pas que, parmi les lois, les unes sont meilleures et les autres plus médiocres ? - Non certes. - Alors tu ne trouves pas non plus, semble-t-il, que le non a été tantôt mal, tantôt bien établi ? - Non certes. -Alors tous les noms ont été établis correctement ? - Tous ceux du moins qui sont des noms."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (429c).

النص باللغة الفرنسية:

" Eh le nom de notre ami Hermogéne -dit Socrate- dont il était question tout à l'heure ? (" Non, pas pour toi m'a répondu Cratyle -dit Hermogéne-: ton nom n'est pas Hermogéne, même si tout le monde t'appelle ainsi.") - A mon avis, Socrate -dit Cratyle- il ne lui a pas été donné, il semble, il est vrai, lui avoir été donné, mais en réalité c'est le nom d'un autre."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (429c).

النص باللغة الفرنسية:

" Ne ment-on pas -demande Socrate- lorsqu'on l'appelle Hormogène ? car peut-être, il n'est pas possible non plus de l'appeler Hermogéne, s'il ne l'est pas ?"

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (429c).

النص باللغة الفرنسية:

" Parler faux -dit Cratyle- consiste à ne pas dire ce qui est, on disant ce qu'on dit nous discours ce qui est."

الحاضر هنا ؟ قال أقراطيلوس: ــ رأيي يا سقراط أنّ هذا الشخص يصدر أصواتا خاليّة من المعنى؛ في هذه الحالة لا يصدر سوى ضجيجا، وكأنّه يحرّك إناء بقرعه."[1] هكذا انتهى أقراطيلوس إلى استحالة قول الكذب. وهو رأي احتلّ كما رأينا مكانة هامة في المناقشات الفلسفيّة لتلك الفترة إذ دافع عنه بحجة استحالة قول ما هو غير موجود، الكثير من الفلاسفة القدماء والمعاصرين لأفلاطون: " قال سقراط: ـــ استحالة قول الخطأ مطلقا، هل هذا ما تريد قوله ؟ إنّه رأي، عزيزي أقراطيلوس، وجد ومازال يجد الكثير من الأنصار."[2] وقد رأينا كيف فنّد أفلاطون هذا الموقف مثبتا عدم صحّته، في محاورة **"السفسطائي"** أين أثبت وجود اللاوجود ومن ثمّة إمكانيّة الحكم والخطاب، وفسّر الخطاب الكاذب.

وفي محاورة **"أقراطيلوس"**؛ سلّم -كما رأينا -في نقد الأطروحة الاصطلاحيّة، بوجود خطابات خاطئة وأسماء خاطئة دون مناقشة، وفي مناقشته للأطروحة الطبيعيّة لجأ إلى مفهوم **المحاكاة**؛ قبل أقراطيلوس في نظريّته مقدّمات ثلاث هي: الاسم شيء، والموضوع الذي يشير إليه شيء آخر، والاسم محاكاة للشيء الذي يسمّيه: " سأل سقراط: ــ ألا تقبل أنّ الاسم شيء، وأنّ الموضوع الذي يسمّيه شيء آخر ؟ أجاب أقراطيلوس: ــ بلى. - أتقبل أيضا، أنّ الاسم محاكاة للشيء ؟ - بالتأكيد."[3] وهنا استعمل أفلاطون استعارة الرسم، الرسومات أيضا تحاكي الأشياء التي تصوّرها: " سأل سقراط: ـــ هل تقبل أنّ الرسومات هي أيضا محاكيّات، من نوع آخر، للأشياء ؟ أجاب أقراطيلوس: - نعم."[4] وبما أنّه من الممكن حمل وتطبيق هذين النوعين من المحاكاة؛

(1) **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (430a).
النص باللغة الفرنسية:
" Si, par exemple -dit Socrate- un étranger te disait: "salut, étranger athénien, Hermogéne, fils de Simicrion", celui-là, adresserait-ils ces mots, non pas à toi, mais à Hermogéne ici présent? - Mon avis, Socrate -dit Cratyle-, c'est que cet homme-là prononcerait des sens dénués de sens; en ce cas il ne fait que du bruit, comme s'il agitait un vase en le frappant."

(2) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (429c).
النص باللغة الفرنسية:
" Qu'il soit absolument impossible de parler faux -dit Socrate- est-ce là ce que tu veux dire ? c'est une opinion, mon cher Cratyle, qui a trouvé et qui trouve encore beaucoup de partisans."

(3) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (430c).
النص باللغة الفرنسية:
" N'admettrais-tu pas -dit Socrate- que le nom est une chose et que l'objet au quel appartient le nom est une autre ? - Si, répliqua Cratyle. - Convient-tu aussi, que le nom est une imitation de la chose ? - Absolument, dit Cratyle."

(4) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (430c).
النص باللغة الفرنسية:
" - Admets-tu -dit Socrate- que les peintures aussi sont, dans un autre genre, des imitations des choses ? - Oui, dit Cratyle."

الرسومات والأسماء، على الأشياء التي تحاكيها، ومادامت هناك إمكانيّة للخطأ في ميدان الرسومات؛ بحيث يمكن ردّ الصورة إلى غير الشيء الذي تحاكيه؛ في حالة رسم الإنسان مثلا يمكن ردّ صورة الرجل إلى امرأة أو العكس: " هل يمكن ردّ صورة الرجل إلى المرأة وصورة المرأة إلى الرجل ؟ ـ ذلك ممكن أيضا."[1] والإسناد الصحيح ـ حسب أفلاطون ـ هو ذلك الذي يردّ لكلّ شيء ما ينتمي إليه ويشبهه: " قال سقراط: ـ والحال أنّ، أحد هذين الإسنادين صحيح؛ ذلك الذي يردّ لكلّ شيء ما ينتمي إليه ويشبهه."[2] والأمر نفسه بالنسبة للأسماء؛ يمكن استعمالها بكيفيّة غير صحيحة وبالتالي قول الخطأ: " قال سقراط: ـ هذا النوع من الإسناد في نوعي المحاكاة؛ الرسومات والأسماء، هو الذي أسمّيه صحيحا، وفي حالة الأسماء ليس فقط صحيحا، بل صادقا؛ أما بالنسبة للآخر، ذلك الذي ينسب ويطبق على الأشياء ما لا يشبهها، أسمّيه غير صحيح، وخاطئ حينما يتناول الأسماء."[3]

لكن أقراطيلوس؛ مثلما سلّم في البداية بوجود رسومات جيّدة وأخرى سيّئة؛ رسامين جيّدين وآخرين سيّئين: " سأل سقراط: ـ أليس بعض الرسامين سيّؤون والآخرون جيّدون ؟ أجاب أقراطيلوس: ـ بالتأكيد. ـ أعمال الرسامين الجيّدين، لوحاتهم، أليست أجمل من لوحات الرسامين السيّئين ؟ ـ نعم."[4] ورفض التسليم ـ كما رأينا ـ بوجود قوانين جيّدة وأخرى سيّئة، وأسماء موضوعة بكيفيّة جيّدة وأخرى بكيفيّة سيّئة؛ كلّ القوانين جيّدة وكلّ الأسماء صحيحة على الأقل لأنّها أسماء؛ قبل هنا أيضا إمكانيّة الخطأ في إسناد الرسومات إلى الأشياء، ورفض ذلك بخصوص الأسماء: " قال أقراطيلوس: ـ هذا الإسناد غير الصحيح الموجود في الرسومات لا يوجد في الأسماء، التي ينبغي دائما

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (430c).
النص باللغة الفرنسية:
" Peut-on rapporter l'image de l'homme à la femme et celle de la femme à l'homme ? - c'est possible aussi."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (430c).
النص باللغة الفرنسية:
" Or l'une de ces deux attributions -dit Socrate- est juste; celle qui rapporte à chaque objet ce qui lui appartient et lui ressemble."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (430c).
النص باللغة الفرنسية:
" C'est cette sorte d'attribution -dit Socrate- dans les deux genres d'imitation; les peintures et les noms, que j'appelle juste est dans le cas des noms, non seulement juste, mais vraie; quant à l'autre, celle qui attribue et applique aux objets ce qui ne leur ressemble pas, je l'appelle impropre, et fausse quand elle porte sur les noms."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (429a).
النص باللغة الفرنسية:
" Les peintures -dit Socrate- ne sont-ils pas, les uns inférieurs, les autres supérieurs ? - Certainement, dit Cratyle, - les ouvrages des peintures supérieurs; leur tableau, ne sont-ils pas plus beaux, et ceux des peintures inférieurs plus médiocres ? - Oui."

أن تسند بكيفيّة صحيحة."[1] هنا لإثبات خطأ موقف أقراطيلوس عمل أفلاطون على إبراز أن لا اختلاف بين نوعي المحاكاة؛ الاسم والرسم: " ما هو الاختلاف الموجود بينهما ؟ ألا نستطيع القول لإنسان: " هذا رسمك"، ونريه رسمه الحقيقي، والعودة إلى الإنسان نفسه والقول له " هذا اسمك"؛ لأنّ الاسم هو، بدون شك، محاكاة مثل الرسم."[2] فحصل بذلك أخيرا على تسليم محاوره بصحّة رأيه: " قال أقراطيلوس: ـ أريد منحك هذا التنازل يا سقراط؛ أقبل أنّ الأمر هكذا."[3]

بهذا تمكّن أفلاطون من إقناع محاوره بوجود كيفيّتين مختلفتين لنسبة الأسماء إلى الأشياء أحدهما صحيحة والأخرى خاطئة ومن ثمّة إثبات إمكانيّة الخطأ في نسبة الأسماء والأفعال، وفي تركيب الجمل أي في الخطاب: " هناك كيفيّتان لنسبة الأسماء، نريد تسمّية الأولى قول الصدق، والثانية قول الكذب، والحال أنّه؛ إن كان الأمر هكذا، إن كان ممكنا الخطأ في توزيع الأسماء؛ عدم إسناد لكلّ شيء تلك المناسبة له وإسناد له تلك التي لا تناسبه، نستطيع فعل الأمر نفسه بالأفعال. وإن كان ممكنا إسناد هكذا الأفعال والأسماء،الأمر نفسه ضرورة بالنسبة للجمل؛ لأنّ الجمل هي، حسب رأيي، تركيبات لهذه العناصر."[4] وانتهى إلى أنّ الاسم صورة تحاكي ماهيّة الأشياء بواسطة المقاطع والحروف: " قال سقراط: ـ والذي يحاكي ماهيّة الأشياء بواسطة المقاطع والحروف ؟ أليس صحيحا أنّه بفضل هذا المبدأ ذاته؛ إن جمع جميع العناصر المناسبة، فإنّ الصورة تكون جميلة ـ الصورة هنا هي الاسم ـ لكنّه إن أهمل أو أضاف بعض التفاصيل، وإن كانت طفيفة، فإنّه يحصل على صورة، لكنّها

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (430c).

النص باللغة الفرنسية:

" Cette attribution impropre qui se rencontre dans les peintures -dit Cratyle- ne l'est pas dans les noms, qui doivent toujours être assignés correctement"

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (431b).

النص باللغة الفرنسية:

" Quelle différence y a t-il entre les deux ?ne peut-on dire à un homme: " voici ton portrait" et lui montrer, son propre portrait. Et revenir au même homme et lui dire: " voici ton nom"; car le nom est sans doute une imitation comme la peinture."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (431b).

النص باللغة الفرنسية:

" Je veux bien, Socrate -dit Socrate- te faire cette concession; j'admets qu'il en est ainsi."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (431b).

النص باللغة الفرنسية:

"... il y a deux manières d'assigner les noms, nous voulons appeler la première dire vrai, et l'autre dire faux. Or, s'il en est ainsi, et s'il est impossible de répartir inexactement les noms; de ne pas attribuer à chaque objet ceux qui lui conviennent et de lui attribuer ceux qui ne lui conviennent pas, on peut en faire autant des verbes. Et s'il est possible d'assigner aussi les verbes et les noms, il en est forcément de même pour les phrases; car les phrases sont, selon mois, des assemblages de ces éléments."

لـن تكـون جميلـة، وهكـذا تكـون بعـض الأسـماء موضـوعة بكيفيّـة جيّـدة، والأخـرى بكيفيّـة سـيّئة ؟ أجـاب أقراطيلـوس: ـــ هـذا ممكـن."[1]، وأنّ وضـعه يقتضـي معرفـة مسـبقة بالأشـياء التـي يسـمّيها: "... لا يستطيع واضع الأسماء وضعها دون معرفة الأشياء التي تنطبق عليها."[2]

بالتّـالي يحتمـل الاسـم الخطـأ، لـيس فقـط علـى اثـر إسـناد غيـر صـحيح، بـل أيضـا عنـد وضـعه؛ قـد يوضـع بطريقـة صـحيحة وقـد يوضـع بكيفيّـة خاطئـة؛ لأنّ واضـع الأسـماء لـيس مـن أصـل إلهـي ـ كما أكّد أقراطيلوس ـ بل هو مثل أيّ صانع بشري يمكن أن يصنع نمـاذج ناقصـة: "... مثلمـا هـو فـي الفنـون الأخـرى؛ المشـرّع، واضـع الأسـماء يكـون أحيـان خيّـرا وأحيانـا سـيّئا، إن اتّفقنـا حـول النقـاط السـابقة."[3] والـدليل علـى ذلـك التناقضـات المكتشـفة فـي الأسـماء؛ بعضـها يـدلّ علـى الحركـة وبعضـها الآخـر يـدلّ علـى السكون، والمناقضـة للأصـل الإلهـي لواضـع الأسـماء: " ضـمن تعـارض الأسماء هـذا؛ أيـن بعضـها؛ تلـك المرتبطـة بالسكون، تـدّعي أنّها مشـابهة للحقيقـة، وأخـرى، تلـك المرتبطـة بالحركـة، أنّها هـي المشـابهة لهـا؛ مـا هـو المعلـم الـذي يبقـى لنـا للتقريـر، وإلـى مـا سـنلجأ ؟ عندئـذ، ألا تعتقـد أنّ واضـع الأسـماء وضعها بكيفيّة ناقض بها ذاته، شيطانا كان أو إله ؟"[4] ولهذا لا يمكن الاعتماد على اللغة وعلى الخصوص فـي صـورتيها الاصـطلاحيّة والطبيعيّـة لمعرفـة وفهـم الحقيقـة بـل يقتضـي ذلـك الـذهاب مباشـرة إلـى الأشـياء دون توسّـط الأسـماء: "... يصـبح بـديهيّا أنّـه ينبغـي البحـث، خـارج الأسـماء، عن أيّ الفئتين تضمّ الأسماء الصّحيحة، بمعنى التي تبرز حقيقة الأشياء. (...) لا ينبغي الانطلاق من الأسماء

[1] أنظر: Platon, **Cratyle**, (431e).

النص باللغة الفرنسية:

" Et celui qui imite l'essence des choses au moyen des syllabes et des lettres ?n'est-il pas vrai qu'en vertu du même principe, s'il réunit tous les éléments qui conviennent, l'image sera belle - l'image, c'est ici le nom - mais que, s'il néglige on ajoute par fois quelque minces détails, il y aura bien une image, mais qui ne sera pas belle, et qu'aussi, les noms seront, les uns bien faits, les autres mal faits ? - C'est possible."

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (437e).

النص باللغة الفرنسية:

"... celui qui établit les noms -dit Socrate- ne pouvait le faire sans connaître les choses aux quelles il les appliquait."

[3] أنظر: Platon, **Ibid.**, (431e).

النص باللغة الفرنسية:

"... comme dans les autres arts, le législateur, l'artisan des noms sera tantôt bon, tantôt mauvais, si nous sommes d'accord sur les points précédents."

[4] أنظر: Platon, **Ibid.**, (438c).

النص باللغة الفرنسية:

" Dans ce conflit des noms -dit Socrate- où certains d'entre eux; ceux qui se rapportent au repos, prétendent que ce sont eux qui ressemblent à la vérité, les autres; ceux qui se rapportent au mouvement que c'est eux-mêmes, quel indice nous reste-t-il pour décider et à quoi aurons-nous recours ? Alors ne crois-tu que celui qui à établi les noms les aurait établis de manière à se mettre en contradiction avec lui-même, lui qui était démon ou dieu ?"

بل يجب معرفة وبحث الأشياء ذاتها، لا الأسماء."[1] من هنا جاء رفض أفلاطون لمفهوم المحاكاة: "... لأنّ ما هو مختلف عن الأشياء ومن طبيعة مختلفة عنها يشير إلى موضوع مختلف ومن طبيعة مختلفة، لا إلى هذه الأشياء."[2] و: "... هكذا ما هو حقيقي لا ينتمي إلى الصورة؛ هي كشبح، دائم التغيّر، لحقيقة أخرى."[3]؛ لأنّ الصورة ناقصة لا تملك كمال النموذج؛ ليست محاكاة تامّة، بل لا يجب أن تكون كذلك وإلاّ لن يكون هناك فرق بينهما: الاسم لا يشبه تماما الشيء الذي يسمّيه وإلاّ أصبح هو ذاته شيئا ـ مثلما أكّد أقراطيلوس ـ: " قال سقراط: ـ في كلّ الأحوال، يا أقراطيلوس فعل الأسماء على الأشياء التي تسمّيها يكون مدعاة للسخريّة، إن جعلناها مشابهة لها تماما؛ لأنّ كلّ شيء سيضاعف، أليس كذلك ؟ ولن تستطيع التمييز بين الاثنين ما هو الشيء وما هو الاسم."[4] ولذلك يكفي أن يدلّ الاسم على الخاصيّة المميّزة للشيء لكي يسمّيه: "... بحضور الخاصيّة المميّزة للشيء المتحدّث عنه في الاسم؛ يكون الشيء مسمّى وموصوفا. ... حينما تحصر هذه الخاصيّة في الاسم؛ يكون الشيء مسمّى، رغم غياب كلّ خصائصه الأخرى، وإن حضرت بكيفيّة غير صحيحة أو بعدد قليل."[5]

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (438c-439a).

النص باللغة الفرنسية:

"... il devient évident qu'il nous faut chercher, en dehors des noms, quelle est celle des deux classes qui contient les vrais noms, c'est-à-dire qui nous montrera la vérité des choses. (...) ce n'est pas des noms qu'il faut partir, mais c'est dans les choses mêmes qu'il faut les apprendre et les chercher, bien plutôt que dans les noms."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (439a).

النص باللغة الفرنسية:

"...car ce qui est différent des choses et d'une autre nature qu'elles indiquerait un objet différent et d'autre nature, mais non pas ces choses-là."

(3) أنظر: Platon, **Timée**, (52c).

النص باللغة الفرنسية:

"... ainsi ce qui est vrai n'appartient pas à l'image; elle est comme un fantôme, toujours changeant, d'une autre réalité."

(4) أنظر: Platon, **Cratyle**, (432d).

النص باللغة الفرنسية:

" En tout cas, Cratyle -dit Socrate-, l'effet des noms sur les objets qu'ils désignent serait plaisant, si on les faisait de tout point semblables à leur objets, car tout deviendrait double, n'est-ce pas ? et l'on ne pourrait plus distinguer entre les deux quel est l'objet et quel est le nom."

(5) أنظر: Platon, **Ibid.**, (433b).

النص باللغة الفرنسية:

"... l'objet n'en est pas moins nommé et décrit, tout qu'on y trouvé le caractère distinctif de l'objet dont on parle. ... quand ce caractère distinctif se trouve dans le nom, même à défaut de tous les traits appropries, l'objet n'en sera pas moins nommé, bien, s'ils y sont tous, mal, s'il y en a qu'un petit nombre."

والفكرة نفسها، لكن ضمن سياق آخر، وردت ـ كما رأينا ـ في برهان التذكّر في محاورة " **فيدون**"*؛ الأشياء المحسوسة ناقصة مقارنة بالمثل التي تتطلع إلى التطابق معها، لكن مع ذلك كما أنّ الأسماء في محاورة " **أقراطيلوس**" باعتبارها صورا ناقصة، تسمّى الأشياء التي تحاكيها، كذلك الأشياء الحسّية الناقصة في محاورة " **فيدون**" تذكّر بالمثل باعتبارها حقائق كاملة في ذاتها. وفي الحالتين تحدث المعرفة؛ بالاصطلاح بعد وضع الأسماء في الأولى، وبالعلم القبلي الفطري الذي تفترضه نظريّة التذكّر في الثانيّة.

وبهذا يمكن مقاربة العلاقة أسماء ـ أشياء بالعلاقة أشياء ـ مثل؛ فالأولى في كلا العلاقتين صور ناقصة(محاكاة) للثانيّة، ومعرفة الأشياء تسبق معرفة الأسماء مثلما تسبق معرفة المثل معرفة المحسوسات، لكن لا تصل المقاربة إلى حدّ مطابقة العلاقتين، لأنّ المقصود في محاورة " **أقراطيلوس**" هو بداية وضع نظريّة المثل كفرض أوّلي؛ إذ ظهرت فيها في صورة حلم: " قال سقراط: ــ اعتبر، عزيزي أقراطيلوس فكرة غالبا ما تكرّرت عندي وكأنّها حلم؛ هل ينبغي القول بوجود شيء جميل وخيّر في ذاته، والأمر نفسه بالنسبة لكلّ شيء ؟ هل ينبغي قول ذلك أم لا ؟ أجاب أقراطيلوس: ــ في رأيي، يا سقراط ينبغي قوله."[1]؛ نظريّة المثل ـ كما رأينا ـ لم تكتمل بوصفها حقيقة ثابتة عند أفلاطون إلاّ في المحاورات المتأخّرة أين اتّضحت معالمها وبلغت عنده وعيا ويقينا سمحا له بالتخلي عن بحث ميدان أسماء في علاقتها بالأشياء؛ إذ لم يعد يهمّه، بعد إثبات ثبات حقائق الأشياء، ثبات وصحّة الأسماء، ولا أدلّ على ذلك ممّا ورد في " **رسالته السابعة**" أين أكّد عدم ثبات الأسماء ومن ثمّة التعريف: "... نقول إنّ الاسم لا يملك أيّ ثبات في أيّ مكان، لا شيء يمنع من تغيّيره... لن تكون الأسماء أقلّ ثباتا عندما نغيّرها ونطبّقها بمعنى مضاد. الأمر نفسه بالنسبة للتعريف؛ بما أنّه مكوّن من أسماء وأفعال وبالتالي لا يملك أيّ ثبات."[2]

* أنظر الفصل الثالث ص76.

(1) **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (439d).

النص باللغة الفرنسية:

" Considère, admirable Cratyle –dit Socrate- une pensée qui me revient souvent comme en rêve ; devons-nous dire qu'il existe quelque chose de beau et de bon en soi et q'il en est de même pour chaque chose ?faut il le dire ou non ? – A mon avis, Socrate, il faut le dire, dit Cratyle."

(2) **أنظر:** Platon, **LettreVII**, (343e).

النص باللغة الفرنسية:

"... nous disons que le nom n'a nulle part aucune fixité, rien n'empêche de le changer. ... les noms ne seront pas moins fixes, quand on les aura changés et appliqués au sens opposé. Il en y de même pour la définition; puisqu'elle est composée de noms et de verbes et par suite n'a rien absolument fixe."

بهـذه الكيفيّـة بـدأ تحليـل ومناقشـة أفلاطـون لمفهـوم أخـذ أهمّيـة كبيـرة فـي محاورتـه اللاحقـة الميتافيزيقيّـة خاصـة، وعلـى الخصـوص محـاورتي **" بارمنيـدس"** و**"السفسـطائي"** ـ كمـا رأينـا ـ أيـن بحـث وحـاول تفسير العلاقـة بـين العـالمين المحسـوس والمعقـول؛ وهـو مفهـوم المحاكـاة الـذي رفضـه فـي أغلـب المحـاورات للسـبب نفسـه؛ الصـورة تخفـي وتحجـب الحقيقـة؛ وسـاطتها تعيـق بلـوغ الحقيقـة كما هي في ذاتها.

هكـذا إذن لتفنيـد الصـحّة المطلقـة للأسـماء واثبـات إمكانيّـة الخطـأ؛ أثبـت أفلاطـون أنّ الاسـم ليس شيئا، وبالتالي لا يحيل إلى ماهيّة ما يعبّر عنه؛ لأنّه صورة لما يشير إليه، ومن غير الممكن أن تكون الصـورة نسـخة طبـق الأصـل عـن النمـوذج الأصـلي وإلاّ كانـا شـيئا واحـدا ولمـا أمكـن التميّيـز بينهمـا. هـذه الصـورة ينبغـي أن تحـاكي الشـيء الـذي تصـوّره بالطبيعـة؛ بالدلالـة علـى خاصـيّته المميّـزة، وذلك يقتضي ضـرورة معرفـة الأشياء كمـا هـي علـى نحـو موضـوعي؛ لكي يكـون الاسـم صـورة للشـيء ينبغـي أن يشـبهه، وليتحقـق ذلـك ينبغـي أن تكـون عناصـره مشـابهة بالطبيعـة للشـيء: " قـال سـقراط: ـ لكـن حتـى يكـون الاسـم مشـابها للشـيء، ألا ينبغـي أن تشـبه الحـروف التـي نكـوّن بهـا الأسـماء بالطبيعـة الأشـياء ؟ بالمثـل الأسـماء لا يمكـن أن تشـبه أيّ شـيء إلاّ إذا كانـت العناصـر المركّبـة لهـا مشـابهة بالطبيعـة للأشياء التي تحاكيها، وهذه العناصر هي الحروف ؟ أجاب أقراطيلوس: ـ نعم."[1]

لكـن أقراطيلـوس ذاتـه اعتـرف أنّ التفـاهم بـين المتحـدّثين يعـود أساسـا إلـى اسـتعمال الكلمـات: " سأل سقراط: ـ لكن مـاذا! ألا نفهم بعضنا، بالكيفيّة التي نتحدّث بها، وأنت ذاتك في هذه اللحظة ألا تفهم مـا أقـول ؟ أجـاب أقراطيلـوس: ـ نعـم، بفضـل الاسـتعمال صـديقي العزيـز."[2]؛ لأنّ معنـى الكلمـات يعرف بالاستعمال: " أضـاف سقراط: ـ لكـن ألا تريـد أن تقـول إنّنـي حينمـا أنطـق كلمـة، يحضـر فـي ذهنـي الشيء الذي تعنيه، وإنّك، من جهتك، تعترف أنّ هذا الشيء حاضر في ذهني ؟ أليس هذا ما تريد قوله ؟

[1] أنظر: Platon, **Cratyle**, (434a).

النص باللغة الفرنسية:

" Mais -dit Socrate- pour que le nom soit semblable à l'objet, ne faut-il pas que les lettres dont on formera les noms soient naturellement semblables aux objets ?de même les noms ne peuvent jamais être semblables à aucun objet, à moins que les éléments qui les composent n'aient d'abord une ressemblance naturelle avec les choses dont ils sont les imitations, et ces éléments sont les lettres ? - Oui, dit Cratyle."

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (435a).

النص باللغة الفرنسية:

" Mais quoi ! -dit Socrate- à la manière dont nous parlons, nous nous comprenons nous pas l'un l'autre, et toi-même en ce moment ne comprend-tu pas ce que je dis ?- Oui, grâce à l'usage, très cher ami, dit Cratyle."

أجـاب أقراطيلـوس: ــ بلـى."[1] هنـا اسـتنتج أفلاطـون أنّ لا فـرق بـين الاسـتعمال والاصـطلاح: " قـال سقراط: ــ لكن بقول الاستعمال، هل تعتقد قول شيء مختلف عن الاصطلاح ؟"[2] وقبل وجود نصيب من الاصطلاح في اللغة: " قال سقراط: ـ... ينبغي الاعتراف أنّ الاصطلاح والاستعمال يقودان إلـى تصـوير مـا يوجـد فـي أذهاننـا بـالكلام."[3]؛ لأنّ صـحّة الأسـماء لا تقـوم فقـط علـى مشـابهة طبيعـة الأشـياء بـل تقتضـي أيضـا اللجـوء إلـى الاصـطلاح: " قـال سـقراط: ــ مؤكـد أنـا أيضـا أرغـب فـي أن تكـون الأسـماء مشـابهة بقـدر الإمكـان للأشـياء، لكـن أخشـى أنّ هـذه الطريقـة فـي الاسـتخلاص القائمـة علـى التشـابه، هـي فـي الحقيقـة كمـا قـال هيرمـوجين تافهـة لا قيمـة لهـا، وأنّـه ينبغـي اللجـوء، لصـحّة الأسـماء، إلـى هـذه الوسـيلة غيـر المتقنـة التـي هـي الاصـطلاح."[4] وانتهـي إلـى أنّ كمـال اللغـة يكمـن فـي اسـتعمال الكلمـات المشـابهة للأشـياء: " فـي هـذه الأثنـاء، تكمـن أكمـل لغـة ممكنـة، دون شـك، فـي اسـتعمال الكلمـات التـي تكـون جميعـا أو أغلبهـا مشـابهة للأشـياء، بمعنـى مناسـبة؛ أمـا الأسـوأ فتكمن في العكس."[5] بهذا قاد تفنيد القضيّة الأولى من أطروحة أقراطيلوس، أفلاطون إلى تصوّر صوري رمـزي - إن صـحّ القـول ــ للاسـم، وتصـوّر مثـالي للغـة(لغـة كاملـة). لينتقـل بعـد ذلـك إلـى القضيّة الثانيّة؛ الأسماء تعلم الأشياء: " قال أقراطيلوس: ـ أعتقد من جهتي، يا سقراط أنّ الأسماء تعلم، وأنّنا

[1] أنظر: Platon, **Cratyle**, (435a).
النص باللغة الفرنسية:
" Mais -dit Socrate- ne veux-tu pas dire que moi, quand je prononce un mot, j'ai dans l'esprit la chose qu'il signifie, et que toi de ton coté, tu reconnais que j'ai cette chose dans l'esprit ? n'est-ce pas ce la que tu veux dire ? - Si, dit Cratyle."

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (435a).
النص باللغة الفرنسية:
" Mais -dit Socrate- en disant l'usage, crois-tu dire quelque chose de différent de la convention ?"

[3] أنظر: Platon, **Ibid.**, (435a).
النص باللغة الفرنسية:
"... il faut reconnaître -dit Socrate- que la convention et l'usage contribuent à la représentation de ce que nous avons dans l'esprit en parlant."

[4] أنظر: Platon, **Ibid.**, (435d).
النص باللغة الفرنسية:
" Certes -dit Socrate- moi aussi, j'aime que les noms soient autant que possible semblables aux objets; mais je crains qu'en réalité cette façon de tirer sur la ressemblance ne soit, comme l'a dit Hermogéne, une piètre méthode, et qu'il ne faille recourir, pour la justesse des noms, à ce grossier expédient qu'est la convention."

[5] أنظر: Platon, **Ibid.**, (435d).
النص باللغة الفرنسية:
" Cependant -dit Socrate- le langage le plus parfait possible consisterait, sans doute, à user de mots qui seraient tous ou la plupart semblables aux objets; c'est-à-dire appropriés, tandis que le plus laid consisterait dans le contraire."

نستطيع، بكلّ بساطة، التأكيد أنّه حينما نعرف الأسماء، نعرف أيضا الأشياء."[1]؛ وعمل على شرح معناها ثمّ تفنيدها هي أيضا بما أنّ الأسماء تشبه بالطبيعة الأشياء، وليس هناك بالطبيعة إلا علم واحد للأمور المتشابهة فإنّ معرفة الأسماء تقود إلى معرفة الأشياء: " ما تعنيه بهذا، يا أقراطيلوس ـ قال سقراط ـ هو، دون شكّ؛ حينما نعرف طبيعة الاسم، وهو من طبيعة الشيء نفسها، نعرف أيضا ما هو الشيء، بما أنّه يشبه الاسم، ولا يوجد بالطبيعة إلا علم واحد للأمور المتشابهة فيما بينها. أفترض أنّك، بهذا المعنى تؤكد أنّ الذي يعرف الأسماء يعرف أيضا الأشياء."[2]

لكنّ الأسماء وفق هذا الطرح، لا تدلّ ـ حسب أفلاطون ـ على حقيقة الأشياء، إذ لم توضع وفق معرفة الأشياء؛ واضع الأسماء لا يمكن أن يكون من أصل إلهي كما ادّعى أقراطيلوس؛ لأنّ وضعه للأسماء كان وفق تصوّره للأشياء: " قال سقراط: ـ من البديهي أنّ الذي وضع الأسماء أوّل مرة وضعها وفق الطريقة التي تصوّر بها الأشياء."[3] وبالتالي لا يمكن الثقة في الأسماء لمعرفة الأشياء وإلا تعرّضنا للوقوع في الخطأ: " قال سقراط: ـ لنرى، يا أقراطيلوس لنفكّر؛ إن استرشدنا بالأسماء في البحث عن الأشياء، بفحص معنى كلّ واحد منها؛ ألا تعتقد أنّنا نعرض أنفسنا للخطأ ؟ إن كان تصوّره(أوّل واضع للأسماء) غير صحيح ووضع الأسماء وفق هذا التصوّر، ماذا تعتقد أنّه يحصل لنا نحن الذين نتّبعه ؟ ألا نكون مغلّطين ؟"[4] ولا أدلّ على ذلك ـ كما رأينا ـ من اختلاف الأسماء فيما بينها؛ بعضها يدلّ على الحركة وأخرى على السكون.

[1] أنظر: Platon, **Cratyle**, (435d).

النص باللغة الفرنسية:

" Je crois pour ma part, Socrate -dit Cratyle- que les noms instruisent et qu'on peut, en toute simplicité, affirmer que ; quand on sait les noms, on sait aussi les choses."

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (435e).

النص باللغة الفرنسية:

" Ce que tu entends par là, Cratyle -dit Socrate- c'est, sans doute, que lorsqu'on sait de quelle nature est le nom, et il est de même nature que la chose, on sait aussi ce qu'est la chose ; puisqu'elle se trouve être semblable au nom, et qu'il n'y a naturellement qu'une seule et même science pour toutes les choses semblables entre elles. - C'est exactement cela, dit Cratyle."

[3] أنظر: Platon, **Ibid.**, (436b).

النص باللغة الفرنسية:

" Il est évident que le premier qui a établi les noms -dit Socrate- les a établis suivant la manière dont il concevait les choses."

[4] أنظر: Platon, **Ibid.**, (436b).

النص باللغة الفرنسية:

" Voyons, Cratyle -dit Socrate- réfléchissons ; si pour rechercher les choses on prend les noms pour guides, en examinant le sens de chacun deux, ne penses-tu pas qu'on risque fort d'être induit en erreur ?si sa conception (le premier qui a établi les noms) n'était pas juste et s'il a établi les noms suivant cette conception, que crois-tu qu'il nous arrivera à nous qui le suivons ? ne serons-nous pas trompés ?"

ومـن جهـة أخـرى؛ إن كـان صـحيحا أنّ الأسـماء وحـدها تسـمح بمعرفـة الأشـياء، كيـف عـرف المشرّع واضع الأسماء الأشياء؛ بأيّة أسماء تعلم الأشياء ؟ بما أنّه أوّل من وضع الأسماء: " قال سقراط: ـ بمساعدة أيّة أسماء عرف واكتشف الأشياء، إن كانت الأسماء لم توضع بعد، وإن كان من جهة أخرى؛ من غير الممكن معرفة واكتشاف الأشياء إن لم نعرف الأسماء أو لم نكتشف بذاتنا دلالتها ؟ ـ ذلك يطرح صعوبة جدّية يا سقراط، أجاب أقراطيلوس."[1] وهذا دليل آخر على أنّه لم يضع الأسماء وفق معرفة الأشياء: " قال سقراط: ـ كيف إذن نستطيع القول إنّه وضع الأسماء أو شرّع، انطلاقا من معرفة الأشياء، قبل حتّى أن يوجد أيّ اسم ويتمكّن من معرفته؛ إن كان صحيحا أنّه من غير الممكن معرفة الأشياء إلاّ عن طريق الأسماء ؟"[2] لهذا ينبغي اتّخاذ معيار آخر غير الأسماء لمعرفة الأشياء؛ ينبغي العودة إلى الأشياء ذاتها وعدم الاكتفاء بصورها وإن كانت نسخا لها: " سأل سقراط: ـ الآن بأيّة كيفيّة ينبغي معرفة أو اكتشاف طبيعة الأشياء؛ إنّها مسألة تتجاوز ربّما قدراتي وقدراتك. لنكتفي بالاعتراف أنّه لا ينبغي الانطلاق من الأسماء، بل يجب بحث ومعرفة الأشياء داخل الأشياء ذاتها، لا داخل الأسماء. أجاب أقراطيلوس: ـ يظهر لي أنّ الأمر كذلك، يا سقراط."[3] ولهذا: "... يصبح بديهيّا أنّه ينبغي البحث خارج الأسماء، عن أشياء أخرى ترينا، بدون الأسماء، أيّ الفئتين تضمّ الأسماء الحقيقيّة الصّحيحة؛ بمعنى تلك التي تبرز حقيقة الأشياء." [4]

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (437e).

النص باللغة الفرنسية:

" A l'aide de qu'els noms avait-il donc appris ou découvert les choses, si les noms n'étaient pas encore établis, et si d'autre part, il est impossible de découvrir les choses autrement que si l'on a appris les noms ou découvert soi-même leur signification ? – Il y a là une sérieuse difficulté, Socrate, répond Cratyle."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (438c).

النص باللغة الفرنسية:

" Comment donc -dit Socrate- pouvons-nous dire qu'il a établi les noms ou qu'il a légiféré d'après la connaissance qu'il avait des choses, avant même qu'il existât aucun nom et qu'il puisse le connaître, s'il est vrai qu'il est impossible d'apprendre les choses autrement que par les noms."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (439a).

النص باللغة الفرنسية:

" Maintenant -dit Socrate- de quelle manière faut-il apprendre ou découvrir la nature des choses, c'est là une question qui dépasse peut-être mes forces et les tiennes, qu'il nous suffise d'avoir reconnu que ce n'est pas des noms qu'il faut partir, mais que c'est dans les choses mêmes qu'il faut les apprendre et les chercher, bien plutôt que dans les noms. – Il me le semble, Socrate, répond Cratyle."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (439a).

النص باللغة الفرنسية:

" … il devient évident qu'il nous faut chercher, en dehors des noms, d'autres choses pour nous faire voir, sans les noms, quelle est celle des deux classes qui contient les vrais noms ; c'est-à-dire qui nous montrera la vérité des choses."

لكنّ هذا النّص أيضا - مثلما قلنا في بداية هذا الفصل بالنسبة لنصوص أخرى لأفلاطون وردت في محاورات أخرى ضمن سياق آخر - لا ينبغي فصله عن السياق الذي ورد فيه؛ فلا يعني، بما أنّ الأسماء لا تدلّ على حقيقة الأشياء، أنّ النمط المعرفي القائم على اللغة غير صحيح؛ لأنّ الكلمات والأشياء معطاة منذ البداية كمادة للمعرفة: " سأل سقراط: ـ إذن إن كان ممكنا معرفة الأشياء بالأسماء، لكن إن أمكن أيضا معرفتها في ذاتها، ما هي أفضل طريقة لمعرفتها ؟ هل ينبغي الانطلاق من الصورة واعتبارها في ذاتها، لرؤية إن كانت مشابهة، ومعرفة الحقيقة التي هي صورة لها، أم من الحقيقة لمعرفتها في ذاتها ورؤية في الوقت نفسه إن وضعت صورتها بكيفيّة جيّدة ؟ أجاب أقراطيلوس: ـ حسب رأيي؛ ينبغي الانطلاق من الحقيقة."[1] والاختيار ليس بين معرفة الكلمات بدون الأشياء(نزعة سفسطائيّة) أو معرفة الأشياء بدون الكلمات، بل علاقة الكلمات بالأشياء معطاة بوصفها مقاربة مع علاقة الصورة بالأصل: " قال سقراط: ـ حذار، بحق زيوس! ألم نتّفق عدّة مرات أنّ الأسماء حينما توضع بكيفيّة جيّدة، تشبه الأشياء التي تشير إليها وأنّها صور للأشياء ؟ أجاب أقراطيلوس: ـ بلى."[2]

هكذا إذن؛ الانتقال خارج الكلمات أي تجاوز اللغة الوارد في النّص ليس من أجل فصل الكلمات عن الأشياء، بل لتحديد علاقة الكلمات بالأشياء ولتأسيس من الكلمات إلى الأشياء علاقة الحقيقة التي تربطهما. المسألة إذن ليست مسألة فصل الكلمات عن الأشياء؛ بل لتحديد علاقة الصورة بالأصل؛ لا ينبغي الذهاب من الصورة إلى الأصل، بل من الأصل إلى الصورة. بالمثل علاقة الأشياء بالكلمات تفترض الذهاب من حقيقة الأشياء إلى حقيقة الكلمات وبالتالي أولويّة الحقيقة عن قول الحقيقة. ومن هنا ندرك المغزى

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (439a).

النص باللغة الفرنسية:

" Si donc -dit Socrate- il est possible d'apprendre les choses par les noms, mais s'il est possible aussi de les apprendre par elles-mêmes qu'elle est la plus belle et la plus clair manière de les apprendre ?faut-il partir de l'image et la considérer en elle-même pour voir si, elle est bien ressemblante, et apprendre la vérité dont elle est l'image, ou de la vérité pour la connaître en elle-même et voir en même temps, si son image a été bien exécutée ? – C'est de la vérité, selon moi, qu'il faut partir, répond Cratyle."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (439a).

النص باللغة الفرنسية:

" Attention, par Zeus! -dit Socrate- ne sommes-nous pas convenus à plusieurs reprises que les noms, quand ils sont bien établis, ressemblent aux objets qu'il désignent et qu'il sont les images des choses ? – Si, répond Cratyle."

الحقيقي من الدراسة اللغويّة التي قدّمها أفلاطون في محاورة " **أقراطيلوس**"؛ حيث انتقل من تحليل اللغة إلى بيان قيمتها المعرفيّة، وكان هدفه من ذلك إثبات وجود عالم الحقائق المطلقة المستقل والمفارق لذواتنا وللعالم المحسوس، واللغة الصّحيحة لابد أن تعبّر عن هذه الحقائق؛ بما أنّ المعرفة الصحيحة هي إدراك هذه الحقائق وحقيقتها الموضوعيّة.

وربّما لا شيء يثبت بوضوح صحّة نسبة "**الرسالة السابعة**" التي لم تثبت تماما صحّة نسبتها إلى أفلاطون؛ أكثر من التقائها في هذه النقطة مع نتيجة محاورة " **أقراطيلوس**"، إذ أضفت على هذه الأخيرة ضياءا منهجيّا؛ فقد حاولت تحديد القيمة المعرفيّة للغة من وجهة منهجيّة خالصة.[1] ميّزت هذه الرسالة بين أربع درجات للمعرفة ينبغي اجتماعها لتقود إلى حدس الوجود الحقيقي موضوع المعرفة، هذه الدرجات هي: الاسم، التعريف، الصورة الحسّية والمعرفة العلميّة، ويأتي في المرتبة الخامسة موضوعها الشيء في ذاته أي المثال: " تمرّ المعرفة العلميّة لكلّ شيء ضرورة بثلاثة مراحل يشكّل العلم ذاته الرابعة، والشيء في ذاته، باعتباره حقيقيّا وقابلا للمعرفة، ينبغي أن يأتي في المقام الخامس. المرحلة الأولى هي اسم الشيء، الثانيّة تعريفه، الثالثة صورته، الرابعة معرفته العلميّة."[2]؛ الدرجات الثلاث الأولى لا يمكنها بلوغ الشيء في ذاته لأنّها جميعا تنتمي، لا إلى مجال الوجود، بل إلى ميدان الصيرورة؛ لكنّها جميعا، رغم كونها غير كافيّة في ذاتها، لا يمكن بلوغ الدرجة الرابعة إلا عن طريقها: " إن لم ندرك بكيفيّة أو بأخرى هذه العناصر الأربعة، لن نبلغ أبدا معرفة تامّة بالخامس."[3] وبهذا المعنى يحتفظ الاسم والتعريف أي اللغة عند أفلاطون بمرتبة في المعرفة وإن كانت الأدنى، تبقى ضروريّة: " أضف أنّ هذه العناصر الأربعة تحاول التعبير ليس فقط عن خصائص الشيء بل عن ماهيّته، بسبب الضعف الملازم للغة."[4]

(1) أنظر: Ernst Cassirer, **La philosophie des formes symboliques**, 1-le langage, p.137.

(2) أنظر: Platon, **LettreVII**, (342a-b).

النص باللغة الفرنسية:

" La connaissance scientifique de tout objet passe nécessairement par trois étapes la science elle-même en constitue une quatrième, et l'objet en soi, en tant qu'il est connaissable et réel, doit venir en cinquième lieu. La première étape est le nom de l'objet, la seconde sa définition, la troisième sa représentation, la quatrième sa connaissance scientifique."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (342e).

النص باللغة الفرنسية:

" Si l'on ne saisit pas d'une manière ou d'une autre ces quatre éléments, on n'arrivera jamais à la connaissance parfaite du cinquième."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (342e).

النص باللغة الفرنسية:

" Ajoutez que ces quatre éléments essayent d'exprimer non seulement les caractéristiques de l'objet mais encore son essence, à cause de la faiblesse inhérente au langage."

*** - نظريّة اللغة المثاليّة:

بناءا عليه لم يفصل أفلاطون الأسماء عن حقيقة الأشياء؛ بل إنّ علاقة المحاكاة غير المباشرة بينهما استبدلت بعلاقة مباشرة أعمق وذلك في إطار البناء التدريجي للمعرفة الجدليّة، والذي احتفظ فيه الاسم بقيمة ومكانة خاصة؛ في مواجهة نسبيّة وتغيّر الأسماء(الأطروحة الاصطلاحيّة) القائم على نسبيّة وتغيّر الأشياء (مذهب هيراقليطس) بحث أفلاطون - كما رأينا - عن تأسيس ثبات حقائق الأشياء والأفعال؛ وفعل الحديث عن الأشياء أي تعريفها، باعتباره كذلك، ينبغي أن يملك الثبات نفسه حتى يعرّف الأشياء بكيفيّة صحيحة: " اعترفنا أنّ الأفعال ليست نسبيّة، بل تملك طبيعة خاصة بها. والآن أليس الحديث فعلا أيضا ؟ أجاب هيرموجين: — بلى. — في هذه الحالة، هل بحديثنا كما نتخيّل أنّه يجب الحديث نتحدّث بكيفيّة صحيحة ؟ أليس بالأحرى بقولنا الأشياء كما هو طبيعي أن تقال وينبغي أن تقال، وبما هو مناسب لذلك، ننجح في قولها أفضل، دون ذلك نخطئ ولا نقوم بأيّ شيء صحيح ؟ أجاب هيرموجين: — أعتقد أنّ الأمر كما تقول."[1] والأمر نفسه بالنسبة لفعل التسمّية باعتباره جزءا من فعل الحديث أو الكلام: " والحال أنّ فعل التسمّية، أليس جزءا من فعل الحديث المرتبط بالأشياء ؟ أجاب هيرموجين: — بالطبع. — ينبغي إذن تسمّية الأشياء كما هو طبيعي تسمّيتها، وبالوسيلة المناسبة، وليس كما يحلو لنا، إن أردنا الاتّفاق مع نتائجنا السابقة، هكذا ننجح في التسمّية، وإلاّ لا. أجاب هيرموجين: - يظهر لي أنّ الأمر هكذا."[2] وبما أنّ

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (387d).

النص باللغة الفرنسية:

" Nous avons reconnu -dit Socrate- que les actions ne sont pas relatives, mais qu'elles ont une nature qui leur est propre. Et maintenant parler n'est-ce pas aussi une action ? – Si, dit Hermogéne. – En ce cas, est ce en parlant comme on s'imagine qu'il faut parler qu'on parlera correctement ? N'est-ce pas plutôt en disant les choses comme il est naturel qu'on les dise et qu'elles soient dites, et avec ce qui convient pour cela, qu'on réussira le mieux à les dire, sans quoi l'on se trompera et l'on ne fera rien de bon ? – Je crois qu'il en est comme tu dis, dit Hermogéne."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (387d).

النص باللغة الفرنسية:

" Or nommer, n'est-ce pas une partie de l'action de parler qui se rapporte aux choses ? – Parfaitement, dit Hermogéne. – Il faut donc nommer les choses comme il est naturel de nommer et d'être nommer, et avec le moyen convenable, et non pas comme il nous plait, si nous voulons être d'accord avec nos conclusions précédentes. C'est ainsi que nous réussirons à nommer, autrement, non. Il me le semble, dit Hermogéne."

حقيقة الأفعال تكمن في بيان كيفيّة أدائها والأداة المناسبة لذلك: " الأفعال أيضا، تنجز تبعا لطبيعتها الخاصة وليس وفق رأينا: مثلا إن شرعنا في قسمة شيء، هل ينبغي أن نقسمه كما نرغب وبما نرغب ؟ أليس بإرادتنا قسمة كلّ شيء وفق الطبيعة وبالأداة المناسبة بالطبيعة، ننجح في القسمة وننجز العمليّة بكيفيّة صحيحة ؟ أجاب هيرموجين: ـ هذا رأيي."[1]
وباعتبار الاسم لا ينفصل عن فعل التسمّية؛ فهو الأداة الضروريّة لإتمامه: " سأل سقراط: ـ وما هي الأداة الضروريّة للتسمّية ؟ أجاب هيرموجين: ـ الاسم، أجبت جيّدا، الاسم إذن هو أيضا أداة ؟ ـ مؤكّد."[2] وبوصفه أداة للتسمّية يؤدّي الاسم عند أفلاطون وظيفة مزدوجة؛ فهو يصلح للتعليم ولتمييز الحقيقة: " الاسم إذن أداة مناسبة للتعليم وتمييز الحقيقة."[3]

تعريف الاسم الأداة بوظيفتيه التعليم وتمييز الحقيقة يتضمّن أنّ المعلم ينبغي أن يستعمل الاسم استعمالا جيّدا مناسبا للتعليم حتّى يؤدّي وظيفته في فعل التسمّية: " قال سقراط: ـ المعلم الماهر يستعمل الاسم جيّدا؛ جيّدا بمعنى بكيفيّة صالحة للتعليم."[4] ولتحديد هذا الاستعمال المناسب ينبغي العودة إلى واضع الأسماء أي المشرّع الذي يمدّنا بالأسماء التي نستعملها: " جيّد، وعمل من يستعمل المعلم الماهر حينما يستعمل الاسم ؟ من يعطينا الأسماء التي نستعملها ؟ ألا يظهر لك أنّ القانون هو الذي يعطيها ؟ أجاب هيرموجين ـ بلى.

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (387b).
النص باللغة الفرنسية:
" Les action aussi -dit Socrate- se font donc suivant leur propre nature et non suivant notre opinion ; par exempte, si nous entreprenons de couper un objet, devons-nous le couper comme il nous plaira et avec ce qui nous plaira ? N'est-ce pas en voulant couper chaque objet comme la nature veut qu'on coupe et avec l'instrument naturellement approprié que nous réussirons le mieux à couper et que nous ferons correctement l'opération ? – C'est mon avis, dit Hermogéne."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (388b).
النص باللغة الفرنسية:
" Et quel est l'instrument nécessaire pour nommer ? – Le nom, dit Hermogéne. – Bien répondu, le nom aussi est donc un instrument ? – Certainement, dit Hermogéne."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (388c).
النص باللغة الفرنسية:
" Le nom est donc -dit Socrate- un instrument propre à enseigner et à distinguer la réalité."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (388c).
النص باللغة الفرنسية:
" Un habile instructeur -dit Socrate- se servira bien du nom, bien, c'est-à-dire de façon propre à instruire."

ـــ مستعملا الاسم، يستعمل المعلم إذن عمل المشرّع."[1] هذا الأخير الأندر ضمن الصناع البشر، يتميّز بكونه يملك فنّ وضع الأسماء؛ إذ ليس كلّ إنسان مؤهّلا لوضع الأسماء بل فقط من يملك هذه التقنية: " قال سقراط: ـ لكن هل تعتقد أنّ أيّ إنسان هو مشرّع، أم الذي يملك الفنّ ؟ أجاب هيرموجين: ـــ الذي يملك الفنّ. وهذا الأخير، هو، على ما يظهر، المشرّع؛ أندر الصناع البشر."[2] وأيضا: " ليس كلّ إنسان واضعا للأسماء، بل هذا الأخير، مركزا بصره على الاسم الطبيعي لكلّ شيء؛ وحده القادر على إدراج صورته في الحروف والمقاطع."[3]؛ لأنّ وضع الأسماء وتحديد التطبيق والاستعمال الجيّد لها، كلّ ذلك لا يمكن أن يتمّ إلا في أعقاب معرفة حقيقة الاسم أي تأمّل الاسم في ذاته: " بالنسبة لكلّ الأدوات: عندما نجد الأداة الخاصة بالطبيعة لكلّ نوع من العمل، ينبغي تطبيقها على مادّة الصنع، لا وفق رغبتنا، بل تبعا لحكم الطبيعة. أليس الأمر نفسه بالنسبة للاسم الخاص بالطبيعة لكلّ شيء ؟ ألا يجب على مشرّعنا أن يدرجه في الأصوات والمقاطع مركّزا بصره على ما هو الاسم في ذاته، لإبداع ووضع كلّ الأسماء ؟ أجاب هيرموجين: ـ مؤكّد."[4] بالتالي تحدّد مهارة المشرّع واضع

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (388d-389a).
النص باللغة الفرنسية:

" Bien -dit Socrate- et de l'ouvrage de qui se servira l'habile instructeur quand il se servira du nom ?qui nous fournit les noms dont nous nous servons ?ne te semble-t-il pas que c'est la loi qui les fournit ? – Il me le semble, dit Hermogéne. – C'est donc de l'ouvrage du législateur que le maître se servira en se servant du nom."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (389a).
النص باللغة الفرنسية:

" Mais crois tu que n'importe quel homme est législateur, ou celui qui en possède l'art ? – Celui qui en possède l'art, dit Hermogéne. – Et celui-là, c'est, semble-t-il, le législateur, de tous les artisans le plus rare parmi les hommes."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (390d).
النص باللغة الفرنسية:

" Tout homme n'est pas artisan de noms, mais celui-là seul qui, les yeux fixés sur le nom naturel de chaque objet, est capable d'en incorporer la forme dans les lettres et les syllabes."

(4) أنظر: Platon, **Ibid.**, (389c-d).
النص باللغة الفرنسية:

" Pour tous les instruments : quand on a trouvé l'instrument approprié par la nature à chaque genre de travail, il faut l'exécuter dans la matière dont on fait l'ouvrage, non point suivant sa fantaisie, mais selon que le commande la nature. …N'en est-il pas de même, du nom approprié par la nature à chaque objet ?notre législateur ne doit-il pas savoir l'incorporer dans les sons et les syllabes et tenir les yeux sur ce qu'est le nom en soi pour créer et établir tous les noms ? – Certainement, dit Hermogéne."

الأسماء بمدى تكراره، داخل الأصوات والمقاطع، صورة الاسم(الاسم في ذاته): " أيّا كان المشرّع، إغريقيّا أو بربريّا، ما دام ينتج صورة الاسم الخاصة بكلّ شيء، أيّا كانت المقاطع التي يستعملها، فهو مشرّع جيّد، سواء كان من هذه البلاد أو من أيّة بلاد أخرى."[(1)] لكن الذي يوجّه ويحكم على عمل المشرّع هو مستعمله الذي يتقن فنّ السؤال والجواب وذلك هو الجدلي الذي يمارس ويتقن فنّ الجدل: " وعمل المشرّع ؟ من القادر على توجيهه والحكم على العمل المنجز سواء عندنا أو عند البرابرة ؟ أليس الذي يستعمله ؟ ـ بلى. ـ وهذا الأخير أليس الذي يتقن السؤال والجواب في الوقت نفسه ؟ ـ بلى. ـ والذي يعرف السؤال والجواب أتسمّيه آخر غير جدلي ؟ ـ لا، إنّه الاسم الذي أطلقه عليه."[(2)] وهكذا: " قال سقراط: ـ يكمن عمل المشرّع، على ما يظهر، في وضع الاسم بتوجيه من الجدلي، إن أراد وضع الأسماء بكيفيّة ملائمة. أجاب هيرموجين: ـ هذا صحيح."[(3)]

مفهوم الجدلي هذا ينطبق ـ كما رأينا في عرضنا لمضمون نظريّة المثل عند أفلاطون ـ على الفيلسوف الذي، مطبّقا منهج الحوار الاستنباطي القائم على السؤال والجواب، يرتقي من الأشياء الحسّية إلى إدراك حقائقها المعقولة الثابتة. لكنّ واضع الأسماء ظهر في محاورات أفلاطون المتأخّرة باعتباره الجدلي الذي يدرك وحدة في الكثرة ويثبتها باسم يطلقه عليها: " أُعطيَ الاسم من طرف إنسان قادر على أن يشمل بنظره عددا كبيرا من الحالات المختلفة، وأن يميّز فيها جنسا وحيدا صالحا للاستعمال كتسمّية للجميع."[(4)] هذا الإنسان، إن عدنا إلى محاورة" **فايدروس**"؛

(1) أنظر: Platon, **Cratyle**, (389d).
النص باللغة الفرنسية:
" Le législateur, qu'il soit grec ou barbare, tant qu'il reproduit la forme du nom propre à chaque chose, quelles que soient les syllabes dont il se sert, il n'en sera pas moins bon législateur, qu'il soit de ce pays ou de n'importe quel autre."

(2) أنظر: Platon, **Ibid.**, (390b).
النص باللغة الفرنسية:
" – Et l'œuvre du législateur ?qui est le plus capable de la diriger et de juger du travail exécuté soit chez nous, soit chez les barbares ? N'est-ce pas celui qui s'en servira ? – Si. – Et celui-là n'est-ce pas celui qui sait interroger et en même temps répondre ? – Si. – Et celui qui sait interroger et répondre l'appelles-tu autrement que dialecticien ? – Non, c'est le nom que je lui donne."

(3) أنظر: Platon, **Ibid.**, (390d).
النص باللغة الفرنسية:
" Ainsi -dit Socrate- le travail du législateur, semble-t-il consiste à établir le nom sous la direction du dialecticien, s'il veut établir les noms convenablement. – C'est juste, dit Hermogéne."

(4) أنظر: Platon, **Timée**, (83a).
النص باللغة الفرنسية: =

ليس إلا الجدلي: " وإن وجدت آخر قادرا على رؤية الأشياء في وحدتها وفي تعدّدها، هذا هو الإنسان الذي أبحث عنه، القادرين على ذلك أسمّيهم جدليّين."[1] بالتالي يمكن القول إنّ واضع الأسماء هو الجدلي، وإن لم يظهر في محاورة **" أقراطيلوس"** إلا بوصفه عالما ومتقنا لفنّ السؤال والجواب، وبالعودة إلى تعريف الاسم يمكن أن تنسب إليه وظيفتي تعليم وتمييّز الحقيقة.

بعد تعريف الاسم وتحديد وظيفته وواضعه انتقل أفلاطون إلى بحث مسألة شروط صحّته؛ في القسم الاشتقاقي من محاورة **" أقراطيلوس"** ردّ، بطريقة التحليل الاشتقاقي؛ الأسماء المركّبة إلى عناصرها الأسماء الأوّليّة، هذه الأخيرة لا تقبل الردّ إلى أسماء غيرها: " لكن، ما إن نبلغ كلمة لا تتركّب من كلمات أخرى، نملك الحقّ في القول إنّنا وصلنا إلى عنصر، وإنّه لا ينبغي أن نردّ هذه الكلمة إلى كلمات أخرى."[2] لذلك ينبغي إتّباع طريقة أخرى غير الطريقة الاشتقاقيّة للبحث في صحّتها: " وإذن، ينبغي استعمال طريقة أخرى للبحث في صحّة الأسماء العناصر."[3] وبما أنّ صحّة الأسماء المركّبة تكمن في إبراز طبيعة الأشياء، الأسماء الأوّليّة ينبغي أن تملك الخاصيّة نفسها: " لكنّ، صحّة الأسماء التي أتينا على ذكرها، تأسّست على إبراز طبيعة كلّ موجود،هذه الخاصيّة ينبغي أن تظهر في الأسماء الأوّليّة مثل الأسماء المشتقّة إن أردنا أن تكون أسماء."[4] والأسماء المركّبة تدلّ على طبيعة الأشياء بمساعدة

═ " Le nom a été donné par un homme capable d'embrasser du regard un grand nombre de cas dissemblables et de discerner en eux un genre unique digne de servir de dénomination à tous."
Platon, **Phèdre**, (266a).

(1) **أنظر:**

النص باللغة الفرنسية:

" Et si je trouve quelque autre capable de voire les choses dans leur unité et leur multiplicité, voilà l'homme que je suis à la trace, ceux qui en sont capables, je les appelle dialecticiens."

(2) **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (422a).

النص باللغة الفرنسية:

" Mais, une fois que nous aurons atteint un mot qui n'est plus composé d'autres mots, nous aurons le droit de dire que nous sommes arrivés à un élément et que nous ne devons plus rapporter ce mot à d'autres."

(3) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (422a).

النص باللغة الفرنسية:

" Eh bien, les noms éléments il faut user d'une autre méthode pour en rechercher la justesse."

(4) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (422d).

النص باللغة الفرنسية:

" Mais, dans les noms que nous venons de passer en revu, la justesse était basée sur l'intention de faire voir la nature de chaque être. Cette intention doit donc se voir tout aussi bien dans les noms primitifs que dans les dérivés, si l'on veut qu'ils soient des noms."

الأسماء الأوّليّة: " إنّه، على ما يظهر، بواسطة الأسماء الأولى؛ تصل الأسماء المشتقة إلى هذه النتيجة."[1]

تحليل هذه الأسماء العناصر يظهر أنّها، مثل الأسماء المركّبة؛ تحاكي طبيعة الأشياء؛ التي تسمّيها بواسطة المقاطع والحروف: " وإذن، إن كانت ماهيّة كلّ شيء يمكن محاكاتها بالحروف والمقاطع، هذه المحاكاة، هل تعرّف، نعم أم لا، بما هو كلّ شيء ؟ نعم، مؤكّد."[2] والقادر على محاكاة الأشياء بالحروف والمقاطع هو القادر على التسمّية: " وكيف تسمّي الذي يملك هذه القدرة ؟ - إنّه، على ما يظهر، يا سقراط، من نبحث عنه منذ زمن: إنّه الإنسان القادر على التسمّية."[3] هذا الأخير، باعتباره واضع الأسماء، يضع الأسماء - كما رأينا- على منوال الأسماء في ذاتها: "... ألا يجب على المشرّع أن يدرج الاسم الخاص بالطبيعة لكلّ شيء؛ في الأصوات والمقاطع مركّزا بصره على ما هو الاسم في ذاته، لإبداع ووضع كلّ الأسماء ؟ - مؤكّد."[4] وبما أنّه وحده القادر على التسمّية بالمحاكاة ينبغي عليه تمييز أنواع الحروف، ثمّ أنواع الموجودات المقصود تسمّيتها لبلوغ مطابقة العناصر الصوتيّة لعناصر الحقيقة: " لكن ما هي الطريقة التي يبدأ بها المحاكي محاكاته ؟ بما أنّ محاكاة الماهيّة تتمّ بالمقاطع والحروف، أليست الطريقة الأصحّ هي تمييّز العناصر؛ تمييّز أوّلا أنواع الحروف؛ حروف العلة، الحروف الصامتة، نصف الصامتة، وضمن حروف العلّة ذاتها تمييّز مختلف أنواعها ؟ عندما نميّز كلّ ذلك جيّدا، ينبغي تمييّز، بدورها، وبشكل مناسب؛ جميع الموجودات التي ينبغي تسمّيتها ورؤية إن كان هناك، مثل الحروف، كائنات يمكن ردّها أليه جميعا والتي انطلاقا منها يمكن رؤية طبيعتها

(1) **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (422a).
النص باللغة الفرنسية:
" C’est, semble-t-il, au moyen des premiers que les noms dérivés pouvaient produire ce résultat."

(2) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (423e).
النص باللغة الفرنسية:
" Eh bien, si l’essence de chaque chose pouvait s’imiter par des lettres et des syllabes, cette imitation ferait-elle, oui ou non, connaître ce qu’est chaque chose ? – Oui, certes."

(3) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (423e).
النص باللغة الفرنسية:
" Et comment appellerais-tu celui qui aurait ce pouvoir ? – C’est, se me semble, Socrate, ce que nous cherchons depuis longtemps : c’est l’homme capable de nommer."

(4) **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (389d).
النص باللغة الفرنسية:
"… le législateur ne doit-il pas savoir incorporer le nom approprié par la nature à chaque objet ; dans les sons et les syllabes et tenir les yeux sur ce q’est le nom en soi pour créer et établir tous les noms ? – Certainement."

وإن كـان هنـاك ضـمنها أنـواع، مثلمـا هـو الحـال داخـل الحـروف. عنـدما نفحـص جيّـدا فـي العمـق كـلّ هـذه المسـائل، ينبغـي معرفـة تطبيـق كـلّ عنصـر انطلاقـا مـن تشـابهه."[1] بهـذه العناصـر الصـوتيّة يركّـب المقـاطع والأسـماء والأفعـال، ومـن ثمّـة هـذا الكـلّ الواسـع والجميـل؛ اللغـة: " بالمثـل، مكوّنـا مـا يسـمّى المقـاطع، يجمـع بـدورها المقـاطع لتركيـب أسـماء وأفعـال، ومـن جديـد؛ بهذه الأسماء والأفعال، يركّب كلاّ كبيرا وجميلا؛ يبدع اللغة بواسطة فنّ التسمّية."[2]

بالتـالي مـا يفسّـر صـحّة الأسـماء المركّبـة والبسـيطة، عنـد أفلاطـون، هـو مبـدأ المحاكـاة، لفهـم هـذه الصـحّة ينبغـي معرفـة خصـائص الأسـماء الأوّليّـة، عليهـا تتوقـف معرفـة الأسـماء المركّبـة (المشـتقّة)، وبـدونها تفقـد التحلـيلات الاشـتقاقيّة معناهـا وقيمتهـا: " فـي هـذه الأثنـاء، إن جهلنـا، أيّـا كانت الكيفيّـة التـي جهلنـا بهـا خصـائص الأسـماء الأوّليّـة، فـإنّ من المستحيل معرفـة خصـائص الأسماء المشتقّة التي لا يمكن تفسيرها إلاّ انطلاقا من الأولى التي لا نعرف شيئا عنها."[3]

بهـذه الكيفيّـة انتقـل أفلاطـون مـن اللغـة إلـى الوجـود؛ مـن المقـاطع والحـروف إلـى طبيعـة الأشـياء؛ هـذه الأخيـرة تنكشـف فـي الأولـى عـن طريـق المحاكـاة: "... يظهـر ربّمـا سـخيفا القـول إنّ الحـروف والمقـاطع تكشـف عـن الأشـياء بمحاكاتهـا، رغم ذلك؛ أن يكون الأمر كذلك ضرورة؛ لأنّنا لا نملك شيئا أفضل نعود إليه حول حقيقة الأسماء الأوّليّة."[4]

[1] أنظر: Platon, **Cratyle**, (424d).

النص باللغة الفرنسية:

" Mais quelle est la méthode avec laquelle l'imitateur commence son imitation ? puisque l'imitation de l'essence se fait avec des syllabes et des lettres, la méthode la plus correcte n'est elle pas de distinguer les éléments ; distinguer d'abord les espèces des lettres, les voyelles, les muettes, les semi-voyelles et parmi les voyelles elles-mêmes distinguer les différentes espèces ? Quant nous aurons bien fait ces distinctions, il nous faudra, à leur tour, distinguer convenablement tous les êtres auxquels il faut imposer des noms et voir s'il en existe auxquels on peut voir quelle est leur nature et s'il y a parmi eux des espèces, comme dans les lettres. Quand nous aurons bien examiné à fond tous ces point ; il faudra savoir appliquer chaque élément d'après sa ressemblance."

[2] أنظر: Platon, **Ibid.**, (424d).

النص باللغة الفرنسية:

" De même, en formant ce qu'on appelle des syllabes, il assemblera à leur tour, les syllabes pour en composer des noms et des verbes ; et de nouveau, avec les noms et des verbes, il composera un tout grand et beau ; il créera le langage par l'art de nommer."

[3] أنظر: Platon, **Ibid.**, (426b).

النص باللغة الفرنسية:

" Ce pendant, de quelque façon qu'on ignore le propriété des mots primitifs, il est impossible de connaître celle des dérivés, qui ne peuvent s'expliquer que d'après les premiers aux sujets desquels en ne sait rien."

[4] أنظر: Platon, **Ibid.**, (424d).

النص باللغة الفرنسية: =

لكن هل يعني هذا أنّ أفلاطون هنا بصدد عرض مشروع وضع، بواسطة المنهج الاشتقاقي، مصطلح لغة جديدة تحاكي طبيعة الأشياء ؟

لا يمكن تأكيد أنّ أفلاطون عرض في محاورة " **أقراطيلوس**" مشروع مصطلح لغة جديدة؛ لأنّ المحاورة لم تتضمّن أيّة إشارة إلى ذلك، لكن يمكن تقرير أنّ تحليل القيمة الفلسفيّة للاسم(تمييز ماهيّة الأشياء) الوارد في هذه المحاورة؛ قدّم الأساس الضروري لتعريف وتحديد مفهوم مصطلحات تقنيّة في المحاورات اللاحقة، وذلك بواسطة منهج التحليل الاشتقاقي(اللغوي).

رغم رفضه للطريقة الاشتقاقيّة في ختام محاورة " **أقراطيلوس**" وتفضيله المنهج الجدلي عليها: " داخل هذا الصراع للأسماء حيث يدّعي بعضها مشابهة الحقيقة، أخرى أنّها هي المشابهة لها، ما هو المعلم الذي يبقى لنا للتقرير وإلى ما سنلجأ ؟ لن يكون دون شك إلى أسماء أخرى مختلفة عن هذه، لأنّه لا توجد، ويصبح بديهيّا أنّه ينبغي البحث خارج الأسماء، عن أشياء أخرى، ترينا، بدون الأسماء، أيّ الفئتين تضمّ الأسماء الصحيحة، بمعنى ترينا حقيقة الأشياء."[1] لجأ أفلاطون إلى هذه الطريقة في المحاورات اللاّحقة حيث حاول تعريف مصطلحات تقنيّة؛ السّياسي في محاورة " **السياسي**"، السّفسطائي في محاورة " **السّفسطائي**"، الإروسEros أو " الحب الفلسفي" في محاورة " **فايدروس**" أين حاول الوصول إلى التفسير الاشتقاقي لكلمة " ايروس": "... لنثبت، باتّفاق مشترك، ما هو الحب... . الكلّ يعترف أنّ الحب هو رغبة... . والحال أنّه، عندما يوجّهنا الميل العقلي للخير ويكون الأعلى، سيطرته تسمّى اعتدالا؛ عندما يحدث العكس؛ الرغبة غير العاقلة تقودنا إلى اللذة وتسود فينا، سيادتها تسمّى إفراطا.(...) أقول إذن إنّه؛ عندما تتّجه الرغبة العمياء، متحكّمة في

= "… il semblera peut-être ridicule de dire que des lettres et des syllabes révèlent les choses en les imitant ; cependant c'est une nécessité qu'il en soi ainsi, car nous n'avons rien de mieux à quoi nous puissions nous rapporter sur la vérité des noms primitifs."

[1] **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (439a).

النص باللغة الفرنسية:

" Dans ce conflit des noms, ou certains d'entre eux prétendent que sont eux qui ressemblent à la vérité, les autres que c'est eux-mêmes, quel indice nous reste-t-il pour décider, et à quoi aurons nous recours ?ce ne sera sans doute pas à d'autres noms différents de ceux-là, car il n'en existe pas, et il devient évident qu'il faut chercher, en dehors des noms, d'autres choses, pour nous faire voir, sans les noms, quelle est celle des deux classes qui contient les vrai noms, c'est-à-dire qui nous montrera la vérité des choses."

الإحساس الذي يدفعنا نحو الخير، نحو اللذة التي ينتجها الجمال، ومدفوعة بقوّة الرغبات من الطبيعة نفسها والتي تتّجه إلى الجمال الحسّي؛ أقول إنّ الرغبة تستمدّ اسمها من هذه القوّة ذاتها وتسمى حبا."[1] ولا غرابة في ذلك؛ لأنّ استعمال الاشتقاق اللغوي كان شائعا في عصر أفلاطون؛ والتحليل اللفظي كما رأينا في المدخل التاريخي متجذّر في الوعي اللغوي للإغريق، لذلك لم يمتنع أفلاطون عن استعماله، حتّى أنّه يمكن القول إنّ رفضه حصر الفلسفة في دراسة الأسماء، هو الذي مكّنه من إخضاع دراسة الأسماء وجعلها في خدمة الفلسفة الحقيقيّة، مثلما أنّ رفضه للخطابة والسفسطائيّة جعله يضع الجدل أي الفلسفة فوق اللغة.

بالتالي رغم غياب إحالات إلى محاورة" **أقراطيلوس**" في محاولات التحليل الاشتقاقي للمحاورات اللاّحقة، ورغم غياب علاقات صريحة؛ يمكن إقرار تشابه بين التحليلات الاشتقاقيّة الأفلاطونيّة في محاورة " **أقراطيلوس**" وتحليلاته الاشتقاقيّة في المحاورات اللاّحقة؛ لأنّ الأخيرة ارتبطت دائما بالجدل؛ بتعريف المصطلحات أي بتمييز ماهيّة الأشياء، وهذا يتّفق تماما مع نظريّة محاورة أقراطيلوس " الاسم أداة تعليم وتمييز للحقيقة" تحت مراقبة الجدلي وبتوجيه منه.

هكذا ظلّ أفلاطون، بتبنّيه في القسم الاشتقاقي من محاورة " **أقراطيلوس**" الطريقة الاشتقاقية منهجا للبحث في صحة الأسماء؛ وفيّا لأستاذه الأوّل أقراطيلوس، فبعد نقده لمذهبه الطبيعي حاول تصحيحه بربط الصحة الطبيعية للأسماء بثبات الأشياء؛ بمحاكاتها لهذا الثبات: " توجد الأسماء الموضوعة بكيفيّة جيّدة، ضمن تلك التي لديها علاقة مع الأمور الخالدة ومع الطبيعة؛ هنا خاصة تمّ وضع الأسماء بعناية وربّما حتّى شكّل البعض منها بقوّة إلهيّة أعلى من البشر."[2] ويمكن وصف موقف أفلاطون هنا أنّه: " تصحيح وحفظ للأنساق بتصحيحها في نتائجها بمبادئها الخاصة...

[1] **أنظر:** Platon, **Phèdre**, (238a).

النص باللغة الفرنسية:

"…établissons d'un commun accord ce qu'est l'amour… . Tout le monde reconnaît que l'amour est un désir… .Or, quand c'est le goût rationnel du bien qui nous dirige et qui a le dessus, sa domination prend le nom de tempérance ; quand, au contraire, c'est le désire déraisonnable qui nous entraîne au plaisir et règne en nous, sa domination s'appelle intempérance.(…) je dirai donc que, quand le désir aveugle, maîtrisant le sentiment qui nous pousse vers le bien, se porte vers le plaisir que donne la beauté, et que, fortement renforcé par les désirs de la même nature qui s'adressent à la beauté physique, je dirai que ce désir tire son nom de cette force même et s'appelle amour."

[2] **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (396e).

النص باللغة الفرنسية:

" Les noms établis avec justesse se trouvent parmi ceux qui ont rapport aux choses éternelles et à la nature; car c'est ici surtout que l'établissement des noms à du être fait avec soin; peut-être même quelques-uns d'entre eux ont-ils été formés par une puissance plus divine que celle des hommes."

التفنيد بهذه الطريقة هو التكملة؛ هو التفكير والاستدلال وفق نسق أفضل نسق واضعيه؛ عندما يعاد بناء مذهب هكذا وتخليصه من نقائصه العرضيّة يمكن تطبيق نقد عميق عليه."[1]

الآن، وبعد هذا العرض حول تعريف الاسم، ووظيفته وواضعيه، وشروط صحّته عند أفلاطون؛ هل يمكن الحديث، في إطار محاورة " **أقراطيلوس**"، عن نظريّة المثل وخاصة مثل الأسماء ؟ هل يمكن اعتبار "**الاسم في ذاته**" مثالا بوصف الاسم أداة من وضع واضع الأسماء وهو مستعمله أيضا ؟ خصوصا أنّ أفلاطون قبل في فلسفته ــ كما رأينا ــ وجود مثل للأشياء المصنوعة، وإن كان أرسطو قد أشار، كما ذكرنا سابقا، في نصّ من نصوصه حول الآراء الشفويّة لأفلاطون؛ إلى أنّ الأفلاطونيّين لا يعترفون بوجود مثل للأشياء المصنوعة وبالتالي عدّل أفلاطون ــ حسب أرسطو ــ مذهبه في نهاية حياته رافضا وجود مثل للأشياء المصنوعة. فهل يعني قبوله ذلك في البداية، أنّه أقرّ بوجود أسماء مثاليّة وبالتالي لغة مثاليّة من وضع الفيلسوف(الجدلي) هي تجاوز للغة الطبيعيّة ؟

ليس من السهل تأكيد وجود نظريّة للمثل في محاورة " **أقراطيلوس**"؛ لأنّ أفلاطون وإن حاول فيها تأسيس الحقيقة الثابتة للأشياء والأفعال وللقيم في ختام المحاورة: " سأل سقراط: ــ هل ينبغي علينا القول بوجود شيء جميل وخيّر في ذاته ؟ أجاب أقراطيلوس: ــ حسب رأيي، يا سقراط يجب قول ذلك. ــ هذا الجميل في ذاته أليس دائما مماثلا لذاته ؟ أجاب أقراطيلوس: ــ هو كذلك ضرورة."[2]، لكنّه لم يتحدّث فيها عن وجود مفارق؛ خارج العالم الحسّي، لهذه الحقائق بوصفها الحقيقة الواقعيّة الوحيدة، رغم ذلك يمكن استنتاج أنّ وجودها يقع خارج الزمان والمكان لأنّها ثابتة، ولا شيء ممّا ينتمي إلى العالم الحسّي؛ عالم الصيرورة، يمكن وصفه بالثبات. وفي الوقت نفسه لا يمكن فهم ألفاظ: الصورة، الماهيّة والوجود في الذات الواردة في هذه المحاورة؛ بمعنى منطقي خالص لأنّها تحمل بعدا انطولوجيّا وجوديّا؛ لأنّ أفلاطون حاول في المحاورة إثبات الحقيقة الثابتة، والأشياء المصنوعة مثل الأشياء الطبيعيّة تشارك في هذا الثبات.

[1] **أنظر:** Victor Goldschmidt, **Essai sur le "Cratyle"**, p.p.(145-146).

[2] **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (439d).

النص باللغة الفرنسية:

" Devons-nous dire –dit Socrate- qu'il existe quelque chose de beau et de bon en soi ? – A mon avis, Socrate –dit Cratyle- il faut le dire. – Ce beau en soi n'est-il pas toujours pareil à lui même ?– Nécessairement, dit Cratyle."

احتلّ مفهوم "**الصورة**" في الانطولوجيّا وفي المعرفة، أهمّية مركزيّة في النسق الأفلاطوني؛ فمن الثابت بالنسبة لأفلاطون - كما هو واضح في منهج الجدل - أنّ مسار الفكر الفلسفي لا ينطلق من الصورة إلى الأصل بل من الأصل إلى الصورة: الأشياء المرئيّة في العالم الحسّي هي صور لا يكمن مضمون حقيقتها في ما هي عليه بل في ما تعبّر عنه بصفة غير مباشرة(المثل). وفي محاورة " **أقراطيلوس**" ظهر مفهوم "**الصورة**" في شكل جديد كوسيط بين اللغة والحقيقة؛ اللغة(الأسماء) صورة لا تكمن حقيقتها في كلماتها بل في ما تعبّر عنه بصفة غير مباشرة(الحقيقة). ولتحديد العلاقة بين الجانبين: " لرسم حدّ بين دائرة الكلمة ودائرة التصوّرات الخالصة(الحقيقة) والإبقاء في الوقت نفسه، على علاقة بينهما لجأ أفلاطون إلى الفكرة المركزيّة لنظريّة المثل فكرة "**المشاركة**"؛ مع هذا التصوّر تبدّد الغموض الذي ساد نظريّة هيراقليطس الميتافيزيقيّة حول وحدة الكلمة والمعنى وتضادّهما؛ لأنّ المشاركة تتضمّن في الوقت نفسه التطابق واللاتطابق؛ تتضمّن تلازما ضروريّا بين العناصر ومجموعها، لكنّها في الوقت نفسه تفصل فصلا صارما بينهما وتميّزهما في المبادئ ذاتها."[1] وإن كان أفلاطون لم يستعمل في محاورة " **أقراطيلوس**" مصطلح مشاركة واقتصر على استعمال كلمة " **محاكاة**"؛ للدلالة على علاقة الأسماء بالأشياء، هذه الأخيرة أصبحت في محاوراته المتأخرة ("**السفسطائي**" و" **بارمنيدس**" خاصة) علاقة مشاركة كما رأينا.

بهذا قدّمت محاورة " **أقراطيلوس**" بداية تكوين أي تحضيرا تمهيديّا لنظريّة المثل؛ وضعت الأسس وحضّرت لظهور هذه النظريّة في المحاورات اللاحقة. لذلك يمكن القول؛ إنّ أفلاطون حتى وإن تحدّث عن وضع للأسماء تحت إشراف الجدلي وبتوجيه منه وفق نموذج "**الأسماء في ذاتها**" أي الأسماء"**المثاليّة**"؛ " **مثل**" الأسماء - إن صحّ القول -؛ لا يمكن الاستنتاج من ذلك أنّه قصد إلى مشروع لغة جديدة مثاليّة تعوّض اللغة الطبيعيّة على غرار المدينة المثاليّة التي اشتهر بها: " في الواقع، نظريّة اللغة المثاليّة لا تقصد أبدا لغة موجودة بل لغة ممكنة، قابلة قبليّا لأن تكون أداة الفيلسوف."[2] لأنّ أفلاطون لم يقل ذلك بشكل صريح، ولا يوجد أيّ نص في محاوراته يؤكد هذه الفكرة، بل على العكس من ذلك صرّح في ختام محاورة" **أقراطيلوس**" قائلا: " داخل هذا الصراع للأسماء حيث يدّعي بعضها مشابهة الحقيقة،

(1) **أنظر:** Ernst Cassirer, **La philosophie des formes symbolique**, 1- le langage, p.p (70-71).
(2) **أنظر:** Victor Goldschmidt, **Essai sur le "Cratyle"**, p.160.

أخـــرى أنّهـــا هـــي المشـــابهة لهـــا، مـــا هـــو المعلـــم الـــذي يبقـــى لنـــا للتقريـــر، وإلـــى مـــا ســـنلجأ ؟ لن يكون دون شكّ إلى أسماء أخرى مختلفة عن هذه؛ لأنّه لا توجد. أجاب أقراطيلوس: ـ أنا مع هذا الرأي."[1]

لكـــن ذلـــك لا يقلّـــل مـــن قيمـــة محاولـــة أفلاطـــون تقنـــين عمليّـــة وضـــع الأســـماء بشـــروط منطقيّـــة صـــارمة بهـــدف بلـــوغ الصـــحة الطبيعيّـــة للأســـماء: " قـــال ســـقراط: ـــ ... يملـــك الاســـم صـــحّة طبيعيّـــة، ومعرفـــة تطبيقـــه بكيفيّـــة مناسـبة ليسـت معطـاة للجميـع، ألـيس كـذلك ؟ أجـاب هيرمـوجين: ـــ مؤكّـد."[2] بالتـــالي يمكـــن القـــول؛ إنّـــه حـــاول وضـــع نظريّـــة فـــي اللغـــة، لا كمـــا هـــي موجـــودة ومســـتعملة، بـــل كمـــا ينبغـــي أن تكـــون حتـــى تســـتجيب للمقتضـــيات الفلســـفيّة للجـــدل: " اللغـــة إذن ينبغـــي أن تكـــون نوعـــا مـــن الكتابـــة الرمزيّـــة، كليّـــة كانـــت أم لا؛ مـــن وضـــع الفيلســـوف، فـــي كـــلّ الأحـــوال للاســـتجابة فعليّـــا لضـــرورات الفكـــر. الأســـماء الموضـــوعة هكـــذا لـــن تكـــون اعتباطيّـــة؛ بـــل هـــي فـــي الواقـــع، تحـــاكي بأصـــوات الصـــوت مـــا لا صـــوت لـــه فـــي ذاتـــه " ماهيّـــة كـــلّ شـــيء مـــن الأشـــياء التـــي تسـمّيها"."[3] بالتـــالي تنـــدرج محاولـــة أفلاطـــون هـــذه فـــي إطـــار إصـــلاح اللغـــات الكائنـــة بمظاهرهـــا: الخطـــابي، والسفســـطائي، والاصـــطلاحي، والطبيعـــي؛ بالتـــأليف بينهـــا جميعـــا وتجاوزهـــا فـــي الوقـــت نفســـه، لكـــن لـــيس بلغـــة جديـــدة حـــاول إبـــداعها، بـــل بنظريّـــة جديـــدة فـــي اللغـــة تخضـــع فيهـــا عمليّـــة وضـــع واســـتعمال الكلمـــات لشـــروط منطقيّـــة يحـــدّدها الجـــدلي(الفيلســـوف) وذلـــك حتـــى تـــؤدي وظيفتهـــا الفلســـفيّة(تعلـــيم وتمييـــز الحقيقـــة) و: " مـــن المثـــال الهندســـي **للرســـالة الســـابعة**(مثـــال الـــدائرة) نعـــــرف أنّ أفلاطـــــون اســـــتعار هـــــذه التقنيّـــــة مـــــن اللغـــــة الرياضـــــيّة التـــــي وظيفتهـــــا تأســـيس وحـــدات ونمـــاذج صـــحيحة كليّـــة؛ بوضـــع الجـــدل كتقنيّـــة للغـــة لـــم يفعـــل أفلاطـــون غيـر نقـل القواعـد التـي نظّمـت ووجّهـت ظهـور اللغـة الرياضـيّة وخاصـة قاعـدتي التوحيـد والتركيـب؛ إلى اللغة الفلسفيّة."[4]

[1] **أنظر:** Platon, **Cratyle**, (438c).
النص باللغة الفرنسية:
" Dans ce conflit des noms -dit Socrate- ou certains d'entre eux prétendent que ce sont eux qui ressemblent à la vérité, les autres que c'est eux-mêmes, quel indice nous reste-t-il pour décider, et à quoi aurons-nous recours ?ce ne sera sans doute pas à d'autres noms différents de ceux-là, car il n'en existe pas. – Je suis de cet avis, dit Cratyle."

[2] **أنظر:** Platon, **Ibid.**, (390d).
النص باللغة الفرنسية:
"… le nom -dit Socrate- a une certaine justesse naturelle, et il n'est pas donné pour tout le monde de savoir l'appliquer convenablement, n'est-ce pas ? – Certainement, dit Hermogéne."

[3] **أنظر:** Léon Robin, **Platon**, p.49.

[4] **أنظر:** Henri Joly, **Le renversement Platonicien**, Logos, Epistème, Polis, p.166.

وبالفعل؛ فإنّ الجدل الأفلاطوني - كما رأينا - يخضع لقاعدتي الجمع والقسمة (مرحلتين صاعدة ونازلة)، والاسم يوحّد ويجمع كثرة حسّية متشابهة يطلق عليها جميعا: " لكلّ مجموعة من الأفراد يجمعهم اسم مشترك، مثال أو صورة مناظرة."[1]، كما أنّ ربط الوجود واللغة بالمثل وبالجدل، عمل على ضمان حدّ أدنى من التطابق بينهما(الوجود واللغة)، عكس واقع اللغة كما هي موجودة ومستعملة وعدد الأسماء أكثر من عدد الأشياء لكثرة وتعدّد الألفاظ الدالة على مسمّى واحد؛ هذا ما يثبت عدم تطابق اللغة الموجودة مع الوجود، وهو ما استغله الخطباء والسّفسطائيّون(التلاعب بالألفاظ) - كما رأينا - لخدمة أغراض خطابيّة وإقناعيّة خالصة بعيدة تماما عن مجال الفلسفة والحقيقة.

محاولة إصلاح اللغة هذه، من أجل تحقيق أغراض فلسفيّة خالصة؛ حتّى تحمل قيمة فلسفيّة وتؤدّي وظيفة فلسفيّة، يمكن اعتبارها تمهيدا لمحاولات أخرى تلتها انطلقت في العصر الوسيط امتدّت إلى الحقبة الحديثة من تاريخ الفكر الفلسفي، والتي تميّزت ببداية اهتمام الفلاسفة بمسألة اللغة كقضيّة جوهريّة بوصفها أداة للفكر وكاشفة له؛ إذ حاولوا وضع أنساق وفلسفات لغويّة على غرار الأنساق العلميّة التي ظهرت في هذه الفترة؛ تنبّهوا إلى مخاطر سوء استعمال اللغة وعجز اللغة الطبيعيّة وقصورها عن التعبير بدقة ووضوح عن الفكر، فظهرت الحاجة إلى تجاوز نقائصها والاستعاضة عنها بلغة عقليّة منطقيّة تضمن الدقة والوضوح في التعبير عن مضمون الفكر.

بهذه الكيفيّة ظهرت عند الفلاسفة فكرة مشروع وضع لغة عقليّة" مثاليّة" تتجاوز عيوب اللغة الطبيعيّة وذلك بتوظيف الرموز في التعبير عن الأفكار بحيث يكون لكلّ رمز معنى واحد محدّد وثابت، كما يخضع تركيب الجمل والقضايا لقواعد محدّدة مضبوطة وصارمة تضمن سلامة التركيب اللغوي وتسمح باكتشاف التناقض وتجاوزه، وهذا ما يقود إلى نوع من الآليّة الفكريّة فتصبح اللغة وعمليّة التفكير عبارة عن عمليّة حساب؛ لذلك سمّي هذا المشروع بالحساب المنطقي. ومن أهمّ المحاولات الرائدة في هذا المجال نجد مشروع المنطقي والرياضي والفيلسوف الألماني **جوتلوب فريجه(1848– 1925)**، الذي أراد تأسيس لغة عقليّة" كاملة" للفكر على غرار لغة علم الحساب الرياضي، والذي وضع نظريّة أنطولوجيّة تشبه إلى حدّ كبير نظريّة المثل الأفلاطونيّة؛ إذ تحدّث فيها عن ثلاثة عوالم متمايزة من الناحيّة

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب العاشر، (596).

الأنطولوجيّة: عالم الأفكار الموضوعيّة، العالم النفسي والعالم الفيزيائي. **فما مضمون هذه النظريّة ؟ كيف تصوّر فريجه الحقيقة ؟ وما علاقتها بالمعنى أي باللغة عنده ؟ ما مضمون مشروعه في تأسيس لغة" كاملة" للفكر ؟ ما مبرّرات هذا المشروع ؟ ما غايته ؟ ما طبيعة هذه اللغة الجديدة التي تصوّرها ؟ وإلى أيّ مدى تمكّن من تجسيدها بالفعل ؟**

الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، هي موضوع حديثنا في الجزء القادم من بحثنا هذا والذي خصّصناه لعرض مضمون نظريّة الحقيقة والمعنى عند جوتلوب فريجه.

الجزء الثاني: الحقيقة والمعنى عند فريجه.

" التصوّر أمر موضوعي، لا ننشئه ولا ينشأ فينا، بل نبحث عن إدراكه، ونصل في الأخير إلى إدراكه حقيقة، إن لم نرتكب خطأ البحث عن حقيقة حيث لا يوجد شيء."

فريجه

" حول قوانين العطالة "

ص ص(145 - 146)

مدخل تاريخي: حال المنطق والرياضيّات قبل وفي عصر فريجه.

جوتلوب فريجه عالم رياضيّات مجدّد وفيلسوف مبتكر، أحدث ثورة فكريّة نالت من مفاهيم سادت في الرياضيّات والمنطق والفلسفة؛ اقترح مفاهيما وأفكارا جديدة أصبحت أسسا لنظريّات قائمة حتّى اليوم. وقد ظهرت فلسفته مواكبة للحركة النقديّة التصحيحيّة لأسس العلوم والرياضيّات، وإليه يعود الفضل - ومعه رسل(1872 - 1970) Russel - في إعادة النظر في مبادئ وأسس الرياضيّات، كما شارك في **"الاتّجاه اللوجيستيقي"** أي ردّ التصوّرات الرياضيّة الأساسيّة إلى تصوّرات منطقيّة خالصة وفي وضع المنطق الرمزي.

أقام فريجه أبحاثه على فكرة أساسيّة هي إمكانيّة بل و ضرورة تأسيس الرياضيّات، و أنّ سبيل ذلك هو ردّها إلى أصول منطقيّة بعد تخليصها من كلّ التفسيرات التي تخالف طبيعتها، لكنّه لاحظ تخلّف المفاهيم المنطقيّة في عصره بالإضافة إلى عيوب أخرى ناتجة عن التمسّك بالمنطق في صورته الكلاسيكيّة الأرسطيّة، ممّا دفعه إلى استحداث أفكار منطقيّة جديدة ووضع مصطلح رمزي للمنطق يقترب به نحو مزيد من الصّوريّة والدّقة والوضوح، فكان بذلك من الروّاد المؤسّسين للمنطق الرمزي .

شكّلت أعمال فريجه علامة بارزة في تاريخ المنطق والرياضيّات والفلسفة، إذ أحدث باتّجاهه ثورة فكريّة استهدفت مفاهيم كلاسيكيّة في المنطق والرياضيّات على السواء، شملت نتائجها مباحث فلسفيّة وامتدّ تأثيرها إلى عدد كبير من علماء و فلاسفة عصره واللاحقين عليه، ولم تتوقف حدودها عند النّقد والتّفنيد والتّصحيح، بل حاول بناء نسق منطقي على غرار علم الحساب الرياضي مستخدما رموز وعلامات هذا الأخير، واتّخذ هذا النّسق قاعدة لبناء علم حساب عقلي استدلالي، وما دفعه إلى هذا الاتّجاه - كما قلنا - هو ما وجده من تخلف في المفاهيم المنطقيّة، بالإضافة إلى نقائص لاحظها في الرياضيّات، **فما هي هذه العيوب والنقائص التي اكتشفها فريجه في العلمين و التي جعلته يقف تجاههما موقفا نقديّا تصحيحيّا، والتي اتّخذها مبرّرا وضرورة ملحّة تفرض التقويم في المجالين ؟**

تفرض علينا الضرورة المنهجيّة قبل الإجابة عن هذا السؤال؛ العودة إلى تاريخ علمي المنطق والرياضيّات لمعرفة حالهما قبل و في عصر فريجه، حتّى نتمكن من تبيّن العيوب والنّقائص التي لاحظها فريجه في العلمين، وبالتالي استنباط الجديد الذي أضافه وسبل التقويم التي اقترحها لتطوير العلمين.

I - المنطق قبل و في عصر فريجه:

اقتــرن المنطــق باللّغــة فــي العصــر المعاصــر(القــرن التاســع عشــر) مــع ظهــور المنطــق الرمــزي والفلسـفة **التحليليّــة***، وقـد اعتـرف أهـل الاختصــاص؛ اللغويّـون والفلاسـفة بـثلاث وظـائف للغة هي: " الإخبار والإحالـة إلى وقائع وحالات الأشياء، والتعبير عن الذاتيّة والفكر، وأخيرا الإقناع."[1] والمنطق في صورته التقليديّة ولا يؤدّي أيّة واحدة من هذه الوظائف.

انحصــر المنطــق فــي صــورته الكلاســيكيّة فــي كونــه دراســة للبرهنــة الصّــوريّة الصّــحيحة؛ ظهـر أقـدم نمـوذج لـه عنـد الفيلسـوف اليونـاني أرسـطو واضـع نظريّـة القيـاس الـذي عرّفـه فـي كتابـه **" التحلـيلات الأولــى"** قـائلا: " القيـاس قـول مؤلّـف مـن أقـوال، إذا وضـعت لـزم عنهـا ضـرورة قـول آخـر غيرهـا."[2] صـوريّة المنطـق هنـا تعـود أساسـا إلـى اعتمـاده علـى المقدّمات والحـدود وحـدها لضـمان صـدق النتيجـة. وبوصـفه صـوريّا، يعجـز المنطـق التقليـدي عـن الإخبـار والإحالـة إلـى الأشـياء، هـذه الأخيـرة تسـتند إلـى الواقـع لا الصّـورة، أمـا الوظيفـة الثالثـة للغـة؛ فتقـوم علـى القـدرة والقـوّة الإقناعيّـة للكلمـة التـي تسـتند هـي كـذلك إلـى المضـمون(المعنـى) لا الصّـورة، ولـذلك يبقـى هـذا المجـال بعيدا عن المنطق التقليدي ومن غير الممكن أن يكون في متناوله.

يفتــرض المنطـــق التقليـــدي، متصـــوّرا هكـــذا كنظريّـــة للاســـتنتاج والقيـــاس؛ مفهومـــا يعـدّ أسـاس كـلّ اسـتعمال للغـة هـو مفهـوم المعقوليّـة(الوضـوح)، هـذا الأخيـر يقتضـي وحـدة وثبـات معنــى الحــدود المسـتعملة؛ يكـون القيـاس غيــر ممكــن فــي حالــة تغيّــر وتعــدّد معنــى الحــدود، وهـــذا مـــا يقـــود إلـــى اســتنتاج أنّ صـــوريّة المنطـــق التقليـــدي مرهونـــة ومبـــرّرة فـــي إطـــار تحقـــق هـذا الشـرط، ودونـه أيضـا لا تـؤدّي اللغـة أيّـة وظيفـة مـن الوظـائف الثلاثـة المفترضـة، وبتـوفره تصـبح الرمزيّـة ممكنـة: يمكـن الإشـارة إلـى التصـوّرات والحـدود المعبّـر عنهـا برمـوز، شـرط الإحالـة دائمـا وفـي كلّ مرّة إلـى المعنـى نفسه.هكذا يصبح الرمز أكثر عمليّة وأكثر تحقيقا للمعقوليّة من الحدّ اللغوي؛ وتصـــبح الصّـــورة المنطقيّـــة رهينـــة وحـــدة المعنـــى؛ هـــذه الأخيـــرة تكشـــف عنهـــا وتوضّـــحها الأولـى بالصـوريّة أيضـا. بهـذا المعنـى وبهـذه الوظيفـة يسـود المنطـق ويسـيطر علـى اللغـة؛ إبـراز وحـدة المعنى يعني إيضاح الصّورة المنطقيّة؛ بمعنى أنّ الصّورة المنطقيّة هي التي تبرز وتوضّح وحدة المعنى،

* حركـة فلسـفيّة ظهـرت فـي القـرن العشـرين فـي بريطانيـا والولايـات المتحـدة الأمريكيّـة، عرفـت عـدّة تسـميات أهمّهـا: التحليل اللغـوي، تحليل كمبريـدج، فلسـفة أوكسـفود، الوضـعيّة المنطقيّـة التجريبيّـة المنطقيّـة، لا تنـدرج هـذه الحركـة ضـمن مـذهب أو مبدأ فلسـفي خـاص، رغـم ذلـك جمـع الفلاسـفة التحليليّـون أو اللغويّـون(فلاسـفة التحليل اللغـوي) علـى تعريـف فعل التفلسف كتوضيح للغة والتصـوّرات التـي تعبّـر عنهـا؛ وجعلـوا حـلّ الصـعوبات التـي تظهـر فـي الفلسـفة بسـبب غمـوض اللغة أي الإشكاليّات الفلسفيّة الناتجة عن غموض اللغة و قصورها؛ هدف مناقشتهم.

(1) **أنظر:** Michel Meyer, **Logique,langage et argumentation**, édition Hachette, paris 1982 ,p.9.

(2) **أنظر:** Michel Meyer, **Ibid.**, p.10.

نقلا عن: Aristote, **Premiers analytiques**, 24b,18-22.(trad., Fr.Tricot, paris).

هـذه الأخيـرة بـدورها هـي التـي تجعـل الأولـى ممكنـة ومبـرّرة. وهنـا تطـرح مسـألة ضـرورة معرفـة مـا ينبغـي أن تكـون عليـه الصّـورة المنطقيّـة للقضـايا حتـى تضـمن وحـدة معنـى الرمـوز، ومـن ثمّـة وحـدة معنـى الحـدود؛ أي الشـروط التـي ينبغـي أن تنـتظم وفقهـا الصّـورة المنطقيّـة حتّـى تـؤدّي هـذا الغـرض، وهـو مـا بحثـه فريجـه، بحثـا مفصّـلا، فـي مؤلفاتـه، وذلـك بعـد نقـده لأخطـاء المنطـق التقليـدي. لـذلك قبـل التعـرّض لجملـة الاعتراضـات التـي وجّهـا فريجـه إلـى المنطـق فـي صـورته الكلاسـيكيّة لابـدّ مـن بحـث خصـائص هـذا الأخيـر حتـى نـتمكّن مـن فهـم اعتراضـات فريجـه ومبـرّر مشـروعيّتها، ومـن ثـمّ نقتـرب مـن إدراك مضـمون نظريّاتـه المنطقيّـة، ولـيس هـدفنا هنـا عـرض نظريّـات هـذا المنطـق بالتفصـيل رغـم أهمّيتهـا، بـل نقطـف منـه الأفكـار التـي يمكـن اعتبارهـا بـذور الرمزيّـة فـي مجـال المنطـق بـالتركيز علـى نقطتـين أساسـيّتين همـا: مـدى توظيفـه للرمـوز فـي التعبيـر عـن التصـوّرات ونظرتـه إلـى المنطـق كنسق **استنباطي*** باعتبارهما خاصيّتا المنطق الرمزي الأساسيّتين.

* يتألف هذا النسق من ثلاثة عناصر هي: البديهيّات هي أفكار عامة؛ قضايا واضحة بذاتها يقبلها العقل بدون برهان لأنّ إنكارها يوقعه في التناقض، والمصادرات أو المسلمات وهي قضايا أقلّ وضوحا من الأفكار العامة، وأخيرا قائمة تعريفات تشمل تعريف الألفاظ والمصطلحات المستخدمة، وأقدم نموذج عرفه تاريخ الفكر البشري للنّسق الاستنباطي هو الهندسة الاقليديّة.

1 ـ المنطق الأرسطي: منطق القضيّة الحمليّة.

هـيمن المنطـق الأرسـطي علـى الفكـر البشـري قرونـا طويلـة مـن الـزمن، إذ ظـلّ التصـوّر الأرسـطي لحـدود المنطـق ودوره، وصـورة القضـيّة الحمليّـة علـى الخصـوص، سـائدا لألفـي عـام دون أن يجـرؤ أحـد علـى المسـاس بـه أو تعديلـه، وذلـك لسـيادة الاعتقـاد لفتـرة طويلـة أنّ أرسطو قال في هذا المجال ما يمكن قوله.

يعـرف منطـق أرسـطو علـى أنّـه منطـق حـدود كليّـة، إذ لـم يعـط مكانـا متميّـزا فـي منطقـه للحـدود الشخصـيّة مثـل أسـماء الأعـلام؛ لأنّـه أراد لحـدوده أن تسـتخدم كموضـوعات ومحمـولات علـى السـواء فـي القضـايا، ولا يـؤدّي الحـدّ الشخصـّي هـذه الوظيفـة، إذ يقـوم بوظيفـة موضـوع فقـط، كمـا تجاهـل أيضـا الحـدود الفارغـة أي الحـدود التـي لا ينـدرج تحتهـا مـا يشـير إلـى فـرد موجـود فـي الواقـع مثـل " حصـان مجنّـح " ومـا إلـى ذلـك.[1] وكـان يفتـرض أنّ هـذه الحـدود الكليّـة تـدلّ علـى وجـود واقعـي محسـوس لمـا ينـدرج تحتهـا مـن أفـراد، واهـتمّ بصـفة أساسـيّة بتصـنيفه الربـاعي للقضـايا إلـى: موجبـة، سـالبة، وكليّـة، وجزئيّـة ورأى أنّهـا تـأتي فـي جميـع الحـالات فـي صـورة القضـيّة الحمليّـة التـي تنسـب محمـولا إلـى موضـوع أو تنفيـه عنـه، وكـلّ القضـايا التـي تبـدو فـي صـورة مخالفـة يمكـن ردّهـا إلـى الصّـورة الحمليّـة: موضـوع ـ محمـول.[2] ولتجاهلـه الحـدود الشخصـيّة لـم يهـتم بدراسـة القضـيّة الشخصـيّة، لـم يميّـز تمييـزا حاسـما بينهـا وبـين القضـيّة الكليّـة، كمـا لـم يهـتمّ أيضـا بالقضـيّة الوجوديّـة؛ عرفهـا لكنّـه تناولهـا فـي حـدود ضـيّقة؛ تناولهـا أوّلا حـين ميّـز بـين القضـيّتين: " رجـل موجـود " و" رجـل عـادل " وثانيـا اسـتخدم الوجـود بمعنـى الوجـود الـواقعي المحسـوس فقـط؛ رأى أنّ القضـيّتين " سـقراط مـريض " و" سـقراط لـيس مريضـا " تصـدق إحـداهما وتكـذب الأخـرى إذا كـان سـقراط موجـودا فعـلا، أمّـا إذا لـم يكـن لسـقراط وجـودا فعليّـا واقعيّـا فـإنّ " سـقراط مـريض " تصـبح كاذبـة، بينمـا تكـون " سـقراط لـيس مريضـا " صـادقة؛ ذلك لأنّه إن لم يوجد سقراط فليس هناك فرد يوصف بالمرض.[3]

كمـا اسـتخدم نوعـا واحـدا مـن الرمـوز وهـي رمـوز المتغيّـرات للحـدود؛ إذ وظّـف حـروف هجـاء متغيّرات ترمز إلى الحدود في القضيّة؛ وكان يقدّم المحمول على الموضوع في صياغتها على الصّورة: " ب محمول على كلّ أ، أو ب ينتمي إلى كلّ أ."[4] و اعتقد أنّ الطريقة المثلى للاستدلال هي القياس الذي

[1] د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت 1979، ص28.
[2] د. محمـد محمـد قاسـم، **جوتلـوب فريجـه نظريـة الأعـداد بـين الابسـتمولوجيا والانطولوجيـا**، دار المعرفـة الجامعيّـة، الإسكندريّة1991، ص32.
[3] د. محمود فهمي زيدان، **المرجع السابق**، ص226، الهامش12.
[4] د. محمود فهمي زيدان، **المرجع السابق**، ص28. نقلا عن: Aristote, **Analytica Priora**, I-5, 27a, 5-10.

يتألف من مقدّمتين ونتيجة حسب ترتيب معين لحدودهما، وبالتالي يصبح عمل المنطقي هو معرفة صحيح القياس من فاسده، ومن ثمّ تحديد صحيح الفكر من فاسده في ضوء الإلمام بقواعد صحّة القياس،هذا الأخير صاغه في صورة قضيّة شرطيّة متّصلة تعبّر فيها المقدّمتان المرتبطتان بواو العطف عن المقدّم و تعبّر النتيجة عن التّالي وفق الصّورة التاليّة: " إذا كان أ محمولا على كلّ ب، وب محمولا على كلّ جـ، فإنّ أ محمول على كلّ جـ "[1] لكنّه لم يستخدم حروف الهجاء رموزا للقضايا إلاّ في سياق واحد فقط، حين أثبت أنّ ما هو ضروري ينتج عمّا هو ضروري، وأنّ الممكن ينتج عن الممكن، وأنّ القضيّة الضروريّة أو الممكنة لا يلزم عنها قضيّة مستحيلة: " إذا كان - قال أرسطو - أ محمول على ب، وب محمول على جـ، فإنّ أ محمول على جـ، وإذا كانت كلّ منها ممكنة فإنّ النتيجة ممكنة. وإذا وجب علينا أنّ نعبّر مثلا عن المقدّمتين بالأحرف أ وب، وعن النتيجة بالحرف جـ؛ فإنّه لا ينتج فقط أنّه إذا كان أ ضروريّا يكون ب ضروريّا، بل وينتج أيضا أنّه إذا كان أ ممكنا، يكون ب ممكنا؛ وما دمنا برهنّا على ذلك فمن الواضح أنّه إذا قمنا بفرض خاطئ لكنّه ليس مستحيلا فإنّ نتيجة الفرض سوف تكون خاطئة لكنّها لن تكون مستحيلة، إذا كان أ خاطئا لكنّه ليس مستحيلا، وإذا كان ب نتيجة أ، فإنّ ب خاطئ لكنّه ليس مستحيلا."[2]

أما بخصوص مدى اتّخاذ أرسطو للنّسق الاستنباطي منهجا لصياغة نظريّاته المنطقيّة، فيمكن القول إنّ منطق أرسطو منطق استنباط بالنّظر إلى احتوائه على قواعد الاستدلال المبّاشر والاستدلال القياسي، وردّ الأقيسة وغيرها، لكنّه لا يعدّ كذلك من جهة أخرى، فعلى الرّغم من تصريحه في كتابه **" التّحليلات الثانية"** قائلا: " إنّ كلّ برهان يبدأ بثلاثة عناصر هي: تعريفات ومبادئ وفروض."[3] وتحديده الشّروط التي يجب توفرها في القضيّة كي تكون مبدأ وهي ثلاثة هي: أن تكون صادقة، وأوّليّة يفهم معناها دون الاستعانة بقضيّة سابقة عليها، وذلك يجعلها أكثر قبولا لدى العقل من النتائج المستنبطة منها.[4] إلاّ أنّه لم يضع مجموعة تعريفات منطقيّة ومبادئ معيّنة بشكل واضح وصريح، ثمّ يستنبط منها نظريّاته المنطقيّة، و بالتّالي لم يضع منطقه في شكل نسق استنباطي بأتمّ معنى الكلمة. بهذا يمكن القول إنّ تاريخ المنطق احتفظ لأرسطو بالفضل الأوّل في فتح باب الصّورية والرّمزية في المنطق.

[1] د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص28. نقلا عن: Aristote, **Analytica Priora**, I-4, 25b, 38-40.

[2] د. محمود فهمي زيدان، **المرجع السابق**، ص29. نقلا عن: Aristote, **Ibid.**, I-15, 34a, 20-28.

[3] د. محمود فهمي زيدان، **المرجع السابق**، ص31. نقلا عن: Aristote, **Ibid.**, 76b, 35-40.

[4] د. محمود فهمي زيدان، **المرجع السابق**، ص31.

2 ـ المنطق الرواقي: بوادر الرمزيّة والنّسق الاستنباطي في المنطق.

خلافــا لأرســطو الــذي اعتبــر المنطــق أورغـــانون الفكـــر أي أداة للفلســفة، أدرج **الرواقيــون*** المنطــق فــي الفلســفة بوصــفه أحــد أجزائهــا الثلاثــة: " شــبّهوا الفلسـفة بكــائن حــيّ، المنطــق بمثابــة العظـم والعضـلات، والفيزيــاء بمثابــة اللّحـم، والأخــلاق بمثابــة الــرّوح، "[1] كمــا أدخلـوا علــى المنطــق ذاتــه تقسـيمات، فقــد قسّـموه إلــى جــزأين: يخــتصّ الأوّل بالــدّالات ويتنــاول النحــو وكــلّ مــا يتعلــق باللغـــة: " أولـــوا عنايـــة خاصّـــة بتحليـــل اللغـــة مهتمّـــين بصـــفة خاصّـــة بضـــرورة توافـــق البنـــى المنطقيّـــة، أتـــمّ التوافـــق الممكـــن، مـــع البنـــى النحويّـــة."[2] ، **ويخـــتصّ** الجـــزء الآخـــر بالمــدلولات؛ يتميّــز المــدلول عــن الــدّال وعــن الشــيء أو الحــدث الــذي يسـتهدفه المــدلول؛ فالــدّال هـــو اللغـــة(صـــوت أو كتابـــة) التـــي نـــدركها بـــالحواس، كـــذلك الأشـــياء والحـــوادث تنتمـــي إلـــى هـــذا العـــالم(عـــالم الأجســـام الماديّـــة)، أمـــا المـــدلول فهـــو بالـــذات مـــا هـــو مـــدرك لـــدى الـــذين يفهمــون اللغــة، هــو هــذا الشــيء اللاجسـمي الــذي هــو معنــى العبــارة. يتّفـق هــذا التوزيــع الثلاثــي بـــين الـــدّال، والمـــدلول، والموضـــوع مـــع التوزيـــع الـــذي أقامـــه فريجـــه بـــين: المعنـــى(sinn)، والدلالة(Bedeutung)، والكلمة(Zeilen).

أضـــاف الرواقيّـــون إضـــافات عديـــدة إلـــى المنطـــق الأرســـطي، إذ أدركـــوا ضـــرورة التخلّـــي عـــن لغـــة الحـــدود فـــي الكتابـــة المنطقيّـــة لبلـــوغ صـــوريّة أكثـــر: " أمّـــا الرواقيّـــون أنفسـهم فلـيس مـنطقهم شـكليّا وحسـب شـيمة منطـق أرسـطو، بـل هـو عـلاوة علـى ذلـك، شـكلاني مثـــل منطقنـــا." [3]؛ وظّفـــوا الرمـــوز لكـــنّهم لـــم يســـتخدموا رمـــوز الهجـــاء للحـــدود كمـــا فعـــل أرســـطو، بـــل عرفـــوا متغيّـــرات ترمـــز إلـــى القضـــايا، واســـتعملوا الأعـــداد الترتيبيّـــة رمـــوزا للقضـــايا: " رمـــزوا للقيـــاس الشـــرطي المتّصـــل فـــي صـــورة إثبـــات التّـــالي: (حالـــة الوضـــع) وفـــق الصّـــورة التاليّـــة: إذا كـــان الأوّل، كـــان الثـــاني، لكـــنّ الأوّل، إذن الثـــاني."[4] كمـــا عرفـــوا الثوابـــت المنطقيّـــة ووضـــعوا الكثيـــر منهـــا؛ إذ لـــم يقتصـــروا علـــى ثابـــت الوصـــل (الرابط) بل درسوا ثابت الفصل، ففتحوا بذلك باب بحث القضايا الشرطيّة المنفصلة.

كمـــا كـــانوا أوّل مـــن بـــادر إلـــى تصـــوّر المنطـــق نســـقا اســـتنباطيّا؛ إذ يرجـــع الفضـــل إليهم في محاولة إقامة المنطق نسقا استنباطيّا؛ بأن قدّموا تعريفات للثوابت المنطقيّة، ووضعوا مقدّمات أوّليّة

* الرواقيّــة: مــذهب فلسـفي يونــاني أسّسـه **زينــون الرواقــي**، ثـمّ تلميـذه **كليــانتس** وأخيـرا **كريسـيفوس** الـذي يعـدّ المـنظم النّهائي والواضع لكلّ أجزاء المذاهب.(د. عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الأول، ص 528).

[1] روبيرت بلا نشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**، ص 143.

[2] روبيرت بلا نشي، **المرجع السابق**، ص144.

[3] روبيرت بلا نشي، **المرجع السابق**، ص12.

[4] د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص45.

لا تقبل البرهان يمكن استنباط قضايا أخرى منها، سمّوا هذه المقدّمات " **صورا استدلاليّة**". جعلوها أوّليّة بمعنى أنّه ليس هناك صور أخرى سابقة عنها في عمليّة الاستدلال، ولا تقبل البرهان بمعنى أنّها حقائق منطقيّة يمكن اعتبارها " **قواعد استدلال**". ومن بين الصور الاستدلاليّة التي وضعوها يمكن إحصاء خمس أساسيّة هي: "1 ـــ إذا كان الأوّل، كان الثاني، لكنّ الأوّل، إذن الثاني. 2 ـــ إذا كان الأوّل، كان الثاني ، لكنّ ليس الثاني ،إذن ليس الأوّل.3 ـــ ليس الأوّل و الثاني معا، لكنّ الأوّل، إذن ليس الثاني. 4 ـــ إمّا أن يكون الأوّل أو الثاني، لكنّ الأوّل، إذن ليس الثاني.5 ـــ إمّا أن يكون الأوّل أو الثاني، لكن ليس الثاني، إذن الأوّل."[1] وبهذا كانوا السبّاقين إلى وضع واضح لقواعد الاستدلال قبل الشروع في أيّ برهان؛ لقد عرف أرسطو بعض هذه القواعد(قواعد الاستدلال المباشر، وغير المباشر، وقواعد ردّ القضايا) لكنّه لم يضعها قبل الشروع في البرهان.

هكذا جدّد الرواقيّون في المنطق؛ فمنطقهم ليس فقط مختلفا عن منطق أرسطو، بل أكثر عمقا وصوريّة منه، ويمكن القول: " إنّ التّهمة الموجّهة إلى الرواقيّين وهي الانغماس في شكلا نيّة عميقة، تنقلب لصالحهم؛ لأنّها كانت بالنّسبة إلى المنطق شرطا لازما لتقدّمه وحتّى لتكوينه كعلم شكلي."[2]

[1] د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص47.
[2] روبيرت بلا نشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل** ، ص161.

3 ـ منطق ليبنتز: رائد المنطق الرمزي.

لم يكن فريجه، أوّل من وجّه ملاحظات على المنطق التّقليدي، بل سبقه إلى ذلك الفيلسوف الألماني **ليبنتز(1646 – 1716)** Leibniz الذي وضع نسقا فلسفيّا متكامل الجوانب؛ بحث فيه الطبيعة، وما بعد الطبيعة، والأخلاق، واللاهوت، والمنطق، وبرع على الخصوص في الرياضيّات. ولا يهمّنا هنا من مذهبه الفلسفي إلاّ ما يتّصل بالمنطق، بل لا يعنينا من نظريّاته المنطقيّة إلاّ ما يتّصل منها بملاحظاته على المنطق التّقليدي، التي يمكن اعتبارها كتمهيد للمنطق الرمزي.

أعجب ليبنتز بالمنطق الأرسطي الذي قال عنه: " إنّه من أروع ما اكتشفه العقل الإنساني، هو فنّ العصمة من الزّلل، ممّا يمكن تطويره إلى نوع من الرياضيّات الكليّة."[1] لكنّ تقديره لهذا المنطق لم يمنعه من إدراك مواطن إخفاقه؛ أدرك فساد بعض قوانينه، بعض ضروب القياس وبعض قوانين العكس، لكنّ اعتقاده أنّ المعلم الأوّل لا يخطئ، جعله يتراجع كلّما وصل إلى نتائج تخالفه؛ أدرك مثلا أنّ قضايا العلاقات تختلف عن القضايا الحمليّة، لكنّه ــ إتّباعا لأرسطو ــ ردّها إلى حمليّات: " القضيّة الحمليّة عند ليبنتز نوعان: ما موضوعها يدّل على نوع أو جنس؛ وما موضوعها اسم علم يدلّ على جوهر فردي؛ سمّى النّوع الأوّل قضايا ضروريّة أو تحليليّة، والنّوع الثاني حادثة أو تركيبيّة؛ ويشترك النّوعان في كون المحمول في كليهما محتوى في الموضوع، معنى ذلك أنّ معرفة الموضوع معرفة كاملة تقود إلى استنباط كلّ محمولاته، ومن هنا اشتقت إحدى نظريّاته الميتافيزيقيّة وهي أنّ لكلّ موضوع عددا لامتناهيّا من الصفات ترتبط بماضيه، وحاضره، ومستقبله، وأنّه يمكن استنباطهما بطريقة قبليّة، لكنّ هذه المعرفة لا تتاح إلا للإله وحده. كلّ قضيّة هي إذن عند ليبنتز تحليليّة وهي بمثابة تعريف."[2]

هذا عن ملاحظاته على المنطق الأرسطي، أمّا عن منطقه فقد أقامه على فكرتين أساسيّتين هما: من حيث المنهج؛ إمكانيّة إقامة المنطق نسقا استنباطيّا على نموذج الهندسة الإقليديّة؛ بحيث تتمّ فيه البرهنة على القضايا إسنادا إلى مجموعة معطاة من التعريفات، والمبادئ، والمصادرات. ومن حيث اللغة والموضوعات؛ إمكانيّة اتّخاذ المنطق علم الجبر نموذجا، لغته الرموز، وقضاياه معادلات وقوانين. وعلى هذا الأساس حاول وضع مبادئ نظريّة سمّيت فيما بعد **" جبر الأصناف"**، والتي وضعها في نسق استنباطي رمزي؛ جعل الحروف الهجائيّة رموزا للحدود في القضيّة، واستخدم الثوابت العدديّة كعلامات الجمع والضرب والمساواة، كما استخدم أيضا ثوابت منطقيّة كالوصل والفصل، لكنّ لا كثوابت بين القضايا كما هو الحال عند الرواقيّين كما رأينا، وإنّما كروابط بين الحدود في القضيّة.

[1] **أنظر:**
Leibniz, **Nouveaux essais sur l'entendement humain**, textes choisis par Guillermit, P.U.F, Paris1961, XVII, 4.

[2] د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص53، هامش3.

حاول ليبنتز في منطقه إقامة " **حساب عقلي** " Calculus ratiocinator، أي منطقا لغته الرموز وقضاياه معادلات وقوانين على غرار علم الجبر - كما سبق الذكر - لكنّ هذه الأخيرة لا تحتوي على علاقات كميّة بل على علاقات غير كميّة، وبذلك توسّع في بحث العلاقات المنطقيّة، وخصّ بالبحث علاقة الهويّة والاحتواء؛ عرّف الأخيرة بالنّظر إلى المفهوم: " نقول إنّ المحمول محتوى في الموضوع إذا دلّ على صفة قائمة فعلا في تصوّر الموضوع، نقول عن القضيّة الحمليّة " كلّ أ هو ب"؛ إنّ ب محتوى في أ، أو إنّ ب داخل في معنى أ. ننظر هنا إلى الحدود نظرة من جهة المفهوم أي من جهة ما تدلّ الحدود عليه من تصوّرات، ومن ثمّ ننظر إلى الاحتواء من الجهة نفسها."[1] وهذا يتّسق مع نظريّته في أنّ القضيّة الحمليّة تحليليّة.

من جهة أخرى، نظر ليبنتز إلى الحدود المنطقيّة نظرة صنفيّة: تعني النظرة المفهوميّة إلى الحدّ المنطقي تحديد معناه، أما النظرة الصنفيّة إليه فتعني تحديد ما صدقه باعتباره صنفا (نوعا) من الأشياء يحوي أفرادا تندرج تحته. وقد عرفت هذه النظرة في المنطق التقليدي؛ هذا الأخير اعتبر كما رأينا أنّ لكلّ الحدود ما صدقات في الواقع، حتّى القضايا الكليّة تتضمّن تقريرا عن وجود فعلي لأفراد الموضوع، لكن رغم ذلك لم يهتم هذا المنطق بالجانب الماصدقي لغلبة طابع الصوريّة عليه، ويرجع فضل السبق في الاهتمام به إلى ليبنتز، لكنّ هذا الأخير لم ينظر إلى العلاقات بين الحدود في القضايا على أنّها علاقات بين أصناف بل بين تصوّرات تعبّر عنها الحدود، هذه الأخيرة اعتبرها أصنافا من الأشياء، ولم ينظر إلى الروابط المنطقيّة بينها على أنّها روابط بين أصناف بل بين حدود، ولذلك: " فشل في إدراك أنّ الربط بين صنفين بمثابة ضرب منطقي بينهما، وأنّ الفصل بين صنفين بمثابة جمع منطقي بينهما. لقد فشل لأنّه لم يميّز بين الربط والفصل تمييزا دقيقا إذ جعل لهما رمزا واحدا وهو علامة الجمع في الحساب."[2] ولهذا لم يصل ليبنتز إلى وضع ما سمّي فيما بعد" **منطق الأصناف**" أو" **جبر الأصناف**" عند المنطقي الإنجليزي **جورج بول(1815 — 1864) George Boole**، وأغلب الظنّ أنّ سبب ذلك يرجع أساسا إلى تقديره للمنطق الأرسطي رغم ثورته عليه في نواحي كثيرة كما سبقت الإشارة.

هكذا اقتصرت محاولة ليبنتز على منطق الحدود والأصناف ولم يتعدّه إلى وضع منطق للعلاقات أو دالات القضايا رغم معرفته للدوال الرياضيّة ولقضايا العلاقات؛ فقد برع في الرياضيّات كما قلنا. أما بخصوص نسقه الاستنباطي؛ فقد حاول وضع نظريّته الرمزيّة هذه في نسق استنباطي؛ وضع منذ البداية بشكل واضح وصريح قائمة من التعريفات، والمبادئ، والمصادرات التي استنبط

[1] **أنظر:** Leibniz, **Nouveaux essais sur l’entendement humain**, IV, VII, 10.
[2] د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص63.

منها نظريّته المنطقيّة؛ انطلق أوّلا من إمكانيّة البرهان على القضايا باستنباطها من مجموعة تعريفات فقط، ورأى كمرحلة أولى من بحثه؛ أنّ ما أسماه القدماء مبادئ يمكن أن تكون موضوع برهان، وأنّه ليس هناك قضايا لا تقبل البرهان سوى مبدأي الهويّة وعدم التناقض.[1] وفي مرحلة ثانية أدرك أنّ البرهان يستلزم مبادئ ومصادرات لا تقبل البرهان؛ يبدأ منها كلّ برهان على قضايا أخرى، وقد وضع كلّ ذلك في صورة رمزيّة تستخدم حروف الهجاء رموزا للحدود، وعلامات الحساب ثوابتا. بهذه الكيفيّة توصّل إلى قوانين منطقيّة على غرار علم الجبر مثل: أ ب = ب أ، أ + ب = ب + أ، وإلى قوانين تختلف عن علم الجبر مثل: أ + أ = أ، أ × أ = أ؛ فسبق في ذلك بول بقرن ونصف من الزمن.

هكذا أحدث ليبتز بمشروعه الرمزي تحوّلا في المنطق؛ إذ انتقل من الكتابة الصوتيّة إلى كتابة إيديوغرافيّة(رمزيّة وبالتحديد جبريّة) تعبّر مباشرة عن الأفكار دون المرور بواسطة الكلام، بحيث أصبحت الصيغة المكتوبة هي النص الصّحيح، أما القول الشفهي فلا يعطي عنها سوى مقاربة صحيحة نسبيّا؛ وقد تكرّر الأمر نفسه لاحقا في العصر المعاصر عندما أصبحت اللغة المنطقيّة لغة رمزيّة خالصة(رياضيّة عدديّة). رأينا في المنطق الأرسطي كيف أنجز أرسطو المرحلة الأولى في بناء المنطق الصّوري عندما تنبّه إلى إمكانيّة استبدال الحدود بالمتغيّرات الرمزيّة (حروف هجائيّة)، لكنّ المنطق ظلّ عنده كما عند الرواقيّين، مرتبطا باللغة الطبيعيّة؛ بالنسبة إلى المناطقة القدامى مثلما تُحيل الكلمة الحيّة(المنطوقة أي الصوت) إلى الفكرة، كذلك الكلمة المكتوبة تُحيل إلى الكلمة المنطوقة، الوسيط الضروري لبلوغ الفكرة: " قال أرسطو: إنّ الأصوات التي يرسمها الكلام هي رموز لحالات النفس والكلمات المكتوبة هي رموز للكلمات التي يرسمها الصوت، الخطاب هو إرنان صوتي ذو معنى، إنّ إدخال المتغيّرات لا يضايق النُطق في شيء: نقول ألفا، بتا، غاما، وأيضا " الأوّل"، " الثاني"؛ فالتعبير الشفهي يعكس بصدق التعبير المكتوب وذلك لأنّه قول عنه، فلا يستردّ إلاّ ما له."[2] لكن مع ليبنتز تغيّرت طبيعة اللغة التي يستند إليها الفكر، حلّت الكتابة الرمزيّة محلّ الكتابة الصوتيّة وأصبحت على علاقة مباشرة مع الأفكار التي تعبّر عنها، وحلّ نظام عقلاني للنحو محلّ القواعد النحويّة الكلاسيكيّة للغة الطبيعيّة؛ فاستقلت بذلك الكتابة استقلالا كلّيا عن الكلام وتحرّرت من قيود اللغة الطبيعيّة.

أدخل ليبنتز عن طريق مشروع وضع **" لغة عقليّة شاملة "**، تجديدات في المنطق، فهذه الفكرة هي التي حدّدت القطيعة الحاسمة التي فصّلت المنطق الكلاسيكي عن المنطق الرمزي الحديث الذي يمكن لهذا السّبب ردّه إلى ليبنتز. هذا الأخير سعى إلى وضع**" لغة فلسفيّة شاملة"**

[1] د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص63.

[2] روبرت بلا نشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**، ص276. نقلا عن:

Aristote, **De l'interprétation**, 16a, 3-5, (trad. Tricot).

تكون متّصلة مباشرة مع الأشياء دون المرور بواسطة الكلمات، و" **لغة منطقيّة**" يكون نحوها متحرّرا من القواعد النحويّة، أراد وضع" **كتابة عقلانيّة شاملة**" تكون أداة للعقل؛ ليس أداة حكم معياريّة تمكّنه من تمييز الخطأ من الصّواب في التفكير، بل أيضا أداة اكتشاف لكلّ الحقائق الممكنة الاكتشاف: " أعني بالمنطق ـ قال ليبنتز ـ فنّ التفكير، فنّ استعمال المرء لعقله؛ أي ليس فقط الحكم على ما هو معروض عليه، بل أيضا اكتشاف ما هو خفي."[1] ووجد في الجبر مثالا لكتابة عقلانيّة كهذه.

يندرج مشروع ليبنتز هذا، في إطار محاولات عديدة سبقته لتطوير المنطق الأرسطي ووضع لغات عقليّة شاملة مصطنعة مقابل اللغات الطبيعيّة؛ قصد تحقيق الكمال العقلي المنطقي، والتناسب العملي أي القابليّة للاستعمال في كلّ المجالات ومن طرف الجميع دون استثناء(العقلانيّة والشموليّة). ويفترض مثل هذا المشروع كشرط أوّلي ـ حسب ديكارت ـ الفلسفة الحقيقيّة، ولذلك هذه اللغة المنشودة ممكنة نظريّا، مستحيلة عمليّا: " قال ديكارت: إنّ لغة عقلانيّة وشاملة هي لغة ممكنة نظريّا، ولكن لا يجوز الأمل أبدا في رؤيتها متداولة؛ لأنّ ابتكارها متوقف على الفلسفة الحقيقيّة."[2] لكنّ ليبنتز ردّ على ديكارت قائلا: " مهما توقفت هذه اللّغة على الفلسفة الحقيقيّة فهي لا تتوقف على كمالها؛ أي أنّ هذه اللغة يمكن قيامها وإن لم تكن الفلسفة كاملة، وبقدر تزايد علم البشر، تتزايد هذه اللغة أيضا."[3] وقد دفعه اعتقاده هذا إلى وضع هذه اللّغة العقليّة الشاملة مُنطلقا من تحليل اللغات الطبيعيّة في محاولة لعقلنتها؛ أي تحليل الأفكار المركّبة إلى أفكار بسيطة تمثّل " **أبجدية للأفكار الإنسانية**"Alphabet des idées humaine، ثمّ التعبير عن الأفكار بتركيبات رموز عناصرها مُتّخذا من علم الجبر نموذجا؛ بحيث ماثل بين تحليل فكرة مركّبة إلى عناصرها وتحليل الأعداد إلى عوامل أولى ، وتصوّر نظاما رمزيّا رياضيّا تُمثّل فيه الأفكار بالأعداد الأولى، والأفكار المركّبة بمحصّلات الأعداد الأولى، وهي محصّلات عناصرها. كما حاول وضع قواعد عقلانيّة تخضع لها ارتباطات هذه اللغة من خلال تأمّل نقدي في اللّغات الطبيعيّة، بحيث اشترط في الرموز التي استعملها القابليّة للاستعمال من حيث الإيجاز، والسّماح بتركيبات مقروءة بسهولة، والتطابق مع الأفكار التي تعبّر عنها؛ أي تكون بسيطة مقابل الأفكار البسيطة، وقادرة من حيث تركيبها على الإشارة إلى الأفكار المركّبة.

[1] روبرت بلا نشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**، ص293. نقلا عن:
Gerhardt. Math.Chröder, **philosophiche schriften berlin**, VII, p.516

[2] روبيرت بلا نشي، **المرجع السابق**، ص279. نقلا عن: **رسالة ديكارت** إلى مرسن Mersenne المؤرّخة في 20 نوفمبر1629، والتي نشرها Clerselier عام 1657.

[3] روبيرت بلا نشي، **المرجع السابق**، ص279. نقلا عن:
Couturat, **Opuscules et fragments inédits de Leibniz**, paris1903, p28.

فـي الختـام، يمكـن تقيّيم مشـروع ليبنتـز هـذا بـالقول؛ إنّـه يفتـرض بالإضـافة إلـى مـا ذكـره ديكـارت؛ إحصـــاءا صـــحيحا للأفكـــار الأولـــى(البسـيطة) أي موســوعة للأفكـــار الإنســـانيّة وهـــذا يعنـــي أنّ هنـــاك حـــذفا للمســتقبل بمـــا أنّ هـــذه اللغـــة باعتبارهـــا أداة اكتشـــاف تكشـــف كـــلّ الحقـــائق الممكنـــة ولا مجـال لاكتشـافات جديـدة فـي المسـتقبل. وبوصـفها كـذلك فهـي ضـرورة تكشـف طريقـة كشـفنا لهـا؛ ومعنـــى ذلـــك أنّهـــا وجـــدت قبـــل أن تكتشـــف(قبـــل أن توجـــد)، وإن لـــم تكـــن هـــي التـــي كشـــفت عـن طريقـة كشـفها معنـى ذلـك أنّهـا ليسـت شـاملة كمـا أرادهـا ليبنتـز. وهـي بهـذا المعنـى ليسـت بالفعـل كذلك لأنّها تفتقر إلـى الشموليّة؛ فهي تنحصر في المجال الرياضـي ـ المنطقي، لا تنطبق إلاّ علـى الأعداد.

لكـــن رغـــم ذلـــك أحـــرز ليبنتـــز تقـــدّما، وإن كـــان محـــدودا، فـــي إقامـــة منطـــق رمـــزي، إذ تعـدّ محاولتـه هـذه خطـوة أولـى فـي هـذا الاتّجـاه؛ مجـرّد بدايـة، والبدايـة دائمـا تحـتفظ بعنـوان مجـدها رغـم مـا تحملـه مـن أخطـاء، ولا يقـف تـأثير مفكـر عنـد حـدود انجازاتـه فقـط، بـل يقـاس أيضـا بـالردود التـي يثيرهـا عنـد معاصـريه واللاحقـين عليـه؛ وقـد تنبّـه المعاصـرون واللاحقـون إلـى أهمّيـة مشـروعه مـــن الناحيّـــة العلميّـــة خاصـــة، وأدركـــوا مـــا فـــي نظريّتـــه مـــن أخطـــاء حـــاولوا إصـــلاحها وتطويرهـــا؛ إذ يعـــدّ مشـــروع فريجـــه فـــي تأســـيس كتابـــة رمزيّـــة للفكـــر امتـــدادا نقـــديّا لمحـــاولات ســـبقته، أبرزهـــا محاولـــة ليبنتـــز: " فـــي الحقيقـــة ـ قـــال فريجـــه ـ لـــم أرد وضـــع حســـاب عقلـــي فقـــط، بـل لغـة رمزيّـة بـالمعنى الـذي أراده ليبنتـز، باعتبـار حسـاب الاستنتاج فـي رأيـي، جـزءا ضـروريّا فـي كتابـة رمزيّة."[1]، كما حاول جورج بول وضع مبادئ نظريّة منطقيّة هي نظريّة" **حساب الأصناف**" أو كما سمّاها " **جبـر المنطـق**" علـى نمـوذج علـم الجبـر مسـتخدما حـروف الهجـاء متغيّـرات وعلامـات العمليّـات الحسـابيّة كـالجمع، والضـرب، والقسـمة، والطـرح ثوابتـا؛ إذ لـم يسـتخدم ثوابـت منطقيّـة بـل اقتصـر علـــى اســتعمال ثوابــت رياضــيّة هـــي: المســاواة، والعمليّــات الحســابيّة الأربــع، والصــفر، والواحــد، فأدخـــل بـــذلك قـــوانين الجبـــر فـــي المنطـــق؛ بحيـــث اتّخـــذت القضـــايا المنطقيّـــة صـــورة معـــادلات رياضيّة يستنبط منها قضايا أخرى وفق قواعد محدّدة.

لكـنّ نظريّتـــه المنطقيّـــة هـــذه، هـــي أقـــرب إلـــى علـــم الجبـــر منهـــا إلـــى علـــم المنطـــق، كمـــا أنّـــه لـــم يحـــاول إقامتهـــا فـــي شـــكل نســـق اســـتنباطي، وهـــذا مـــا تنبّـــه إليـــه المناطقـــة اللاحقـــون؛ إذ أكّد المنطقي ورجل الاقتصاد السياسي الإنجليزي **وليام ستانلي جيفونز(1835 - 1882)** W.S.Jevons

[1] **أنظر:** Gottlob Frege, **Sur le but de l'idéographie**, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, trad., et Introd., Claude Imbert, éditions du seuil, paris 1971, p.71.

النص باللغة الفرنسية:

" En fait, -dit Frege- je n'ai pas voulu créer seulement un calculs ratiocinator mais une lingua characterica au sens de Leibniz, étant bien entendu que, le calcul de la déduction est à mon sens partie obligée d'une idéographie."

إمكانيّة الوصول إلى نتائج بول بخطوات منطقيّة بحتة دون حاجة إلى علم الجبر، ووافق الفيلسوف والمنطقي الأمريكي **تشارلز ساندورز بيرس(1839 - 1914)** C.S.Peirce على إصلاحات جيفونز لكنّه احتفظ بمنطق بول الجبري مطوّرا جبر الأصناف، واستفاد من الرياضي والمنطقي الانجليزي **دي مورغان(1806 – 1871)** A.de Morgan بإقامة **منطق العلاقات***، في إطار جبري، كما أكمل المنطقي الألماني **ارنست شرويدر**(1841 – 1902)E.Shröders عمل بيرس في نسق واسع، وأخيرا حاول الرياضي الألماني **هيتنغ(1936 - ؟)** Heyting إقامة جبر بول في نسق استنباطي بوضع مصادرات كمقدّمات أوليّة لنظريّة جبر الأصناف. وفي الوقت نفسه كان بيانو وفريجه يقومان، كلّ واحد من جهته، ببناء منطقي ضخم لم تكن نظريّة بول سوى جزء صغير منها.

4 - منطق بيانو: مؤسّس المنطق الرمزي.

يعدّ جيوسيب بيانو(1858 - 1932) **Giuseppe Peano** أشهر الرياضيّين الايطاليّين في عصره؛ اشتهر بمحاولته صياغة نظريّات الهندسة الإقليديّة وعلم الحساب في شكل نسق استنباطي بعد وضع مجموعة لا معرفات وتعريفات ومصادرات بحيث يمكن تعريف الأعداد وصياغات قضايا الحساب التي تحويها.

ومثلما شارك في أبحاث الرياضيّات ساهم بيانو في إقامة المنطق الرمزي حيث شارك في الاتجاه اللوجيستيقي أي ردّ التصوّرات الأوّلية لعلم الحساب إلى تصوّرات منطقيّة؛ فقد كانت الرياضيّات موضوع اهتمامه الرئيسي، أما أفكاره المنطقيّة فقد جاءت وليدة اتّجاهه اللوجيستيقي. كما عمل على صياغة المنطق في صورة رمزيّة خالصة خاليّة من كلّ أثر لاستعمال لغة الحديث(اللغة الطبيعيّة) وذلك بابتكاره **مصطلحا رمزيا**** للمنطق امتاز بالسهولة والبساطة والوضوح، نافس به المصطلحات الرمزيّة الأخرى التي وضعها مناطقة آخرون معاصرون له.

* خرج **دي مورغان** على المنطق التقليدي في اعتبار القضيّة الحمليّة الصّورة الرئيسيّة والوحيدة لكلّ قضيّة منطقيّة، وإمكان ردّ أيّة صورة أخرى للقضيّة إلى الصّورة الحمليّة. إذ اكتشف صورة جديدة للقضيّة تختلف عن الصّورة الحمليّة هو قضيّة العلاقة التي تحتوي صنفين من الأشياء بينهما علاقة، والتي لا يمكن ردّها إلى قضيّة حمليّة، بل يمكن ردّ القضيّة الحمليّة إلى قضيّة علاقة: "... وهنا تنبثق الفكرة العامة للعلاقة - قال دي مورغان - ولأوّل مرّة في تاريخ المعرفة أمكننا وضع أفكار العلاقة وعلاقة العلاقة في صورة رمزيّة."، بهذا حاول دي مورغان إظهار أنّ المنطق التقليدي منطق علاقات؛ درس العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الحدود في القضايا وذكر بعض أنواعها، وخصائصها، وبعض قوانينها. وقد استفاد المناطقة الرمزيّون بعده من نظريّته هذه في استخدام بعض قوانينها في إقامة نظريّات جديدة لم يعرفها هو، مثل حساب القضايا وحساب المحمول.(د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص ص(67 - 72) بتصرّف).

** المصطلح الرمزي هو صياغة القضايا وقواعد الاستنتاج والقوانين المنطقيّة في لغة رمزيّة لا أثر فيها لكلمات لغة الحديث(لغة اصطناعيّة في مقابل اللغة الطبيعيّة)، ونجد أوّل مصطلح رمزي للمنطق عند فريجه؛ استعان فيه **بحروف الهجاء اليونانيّة وبخطوط أفقيّة ورأسيّة وأقواس**، وهو مصطلح **صعب الطبع والفهم**. لقد صاغ كلّ من **ليبنتز** و**بول** نظريّاتهما في **جبر الأصناف** صياغة رمزيّة، وعلى نهجهما سار **بيرس** و**شرويدر**؛ لكن كان قوام مصطلحاتهم جميعا رموزا جبريّة خالصة، أما مصطلحات بيانو وفريجه فقد خلت من رموز الأعداد والعمليّات الحسابيّة.
(د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص 119 والهامش6).

وقد ميّز مصطلحه هذا بوضعه لأوّل مرّة للثوابت المنطقيّة رموزا: " رمز إلى السلب بالعلامة(~)، وإلى الربط بالعلامة(•)، وإلى الفصل بالعلامة(∪)، وإلى التضمّن بالعلامة(⊃)، وإلى التكافؤ بالعلامة(≡)."[1]، وباحتوائه على رموز لمتغيّرات تدّل على الأصناف(أو الحدود العامة)، وأفراد الأصناف(أسماء الأعلام)، والقضايا، كما امتاز أيضا بخلوّه من رموز الجبر وعلامات الأعداد، ولذلك يعدّ متطوّرا بالمقارنة مع مصطلحات جبر المنطق عند السابقين.

لكنّ منطق بيانو، على الرغم من أهميّة ما أضافه من أفكار ومبادئ إلى المنطق الرمزي؛ فإنّه لم يضعه بكلّ عناصره وفي صورة كاملة شاملة، وهذا ما تنبّه إليه فريجه، هذا الأخير عرف بيانو وأعماله، حيث أشار إليه في نقده لمنطق شرويدر: " قال فريجه: جبر المنطق نسق لا يشمل كلّ المنطق، يبقى حبيس المجال الذي حدّده أرسطو؛ بمعنى مجال علاقات الاندراج بين تصوّرات وعلاقات الاستلزام بين قضايا. تظهر لي القسمة إلى حساب أصناف وحساب أحكام مزعجة جدّا على الأقلّ، كما اعتدنا القول: بيانو يقول" **قضية**" وأنا أقول" **قيمة صدق**"."[2] وقارن بين كتابته الرمزيّة والكتابة الرمزيّة لبيانو في مقاله " **حول كتابة التصوّرات للسيّد بيانو وكتابتي الخاصة**". كما عرف بيانو فريجه وأعماله عن طريق **رسل** الذي اتّصل ببيانو لأوّل مرّة عام 1900، وسجّل أنّه تعلّم منه الكثير من الأفكار المنطقيّة، لكن بعد معرفته عام 1901 لفريجه أعلن أنّ أفكار بيانو مألوفة لدى فريجه[3]، لذلك يمكن القول إنّ فريجه وبيانو بحثا في الرياضيّات والمنطق، كلّ منهما مستقل عن الآخر، وبعد اتّصالهما عدّل بيانو بعض أفكار نسقه وفق أفكار فريجه، وعمل على تبسيط بعض أفكار فريجه المنطقيّة. ومن هنا جاءت إشارة كلّ منهما إلى الآخر في كتاباته، واشتراكهما في الوصول إلى أفكار معيّنة لانتمائهما إلى اتّجاه واحد على الرغم من كون منطق بيانو وليد اتّجاهه اللوجيستيقي، بينما اهتمام فريجه بالمنطق كان اهتماما خاصا كاهتمامه بالرياضيّات تماما.

(1) د. محمود فهمي زيدان، **المرجع السابق**، ص ص(119 - 120).

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Kritische Beleuchtung einiger Punkte in Schröders Vorlesungen über die Algebra der Logik**, Archiv Für Systematische philosophie, 1, 1895, p.371 et note1, in, **Logique et Philosophie chez Frege**, p.27.

النص باللغة الفرنسية:

" L'algèbre de la logique est un système qui n'embrasse pas toute la logique; elle reste enfermée dans le domaine circonscrit par Aristote, à savoir le domaine des relations d'inclusion entre concepts et des relations et d'implication entre propositions. Assez troublante pour le moins me paraît la division en un calcul des classes et un calcul des jugement (Urteilen), comme on a l'habitude de dire : Peano dit " proposition" et moi je dirais " valeur de vérité "."

(3) د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص 117.

لكن، وقبل أن نختم حديثنا عن وضعيّة المنطق السابق والمعاصر لفريجه، والتي ساهمت مساهمة كبيرة ومباشرة في ظهور نظريّته المنطقيّة ـ الرياضيّة؛ لابد من الإشارة إلى مسألة مهمّة لا يمكن إغفالها هي التماثل الموجود بين أفكاره وأفكار الرياضي والفيلسوف الإيطالي المعاصر له **برنار بولزانو(1781 - 1848)** Bernard Bolzano الذي عمل هو أيضا على تجديد المنطق بغرض تكييفه مع متطلّبات عرض علمي للرياضيّات، كما أكّد على موضوعيّة القوانين الرياضيّة ـ المنطقيّة؛ إذ اعتقد أنّ قضايا المنطق مثل قضايا الرياضيّات ليست " قوانين الفكر" بل حقائق موضوعيّة مستقلة تماما؛ هي موضوعيّة بوصفها كيانات متميّزة ليس فقط عن الكلمات التي تعبّر عنها، بل أيضا عن المسارات التي يدركها العقل بها، وهي موجودة ليس بمعنى الوجود الذي يتضمّن وضعا في الزمان وفي المكان، بل لها واقعها الخاص الذي لا يمكن ردّه إلى انعكاس في الوعي، ولا يتوقّف لا على العقل الذي يدركه ولا على اللغة التي تعبّر عنه: " قال بولزانو ما أقصده بالقضيّة ليس ما يسمّيه النحويّون قضيّة؛ أي التعبير الصحيح أو الفاسد، بل قضيّة بذاتها أو قضيّة موضوعيّة. إنّني أوافق تماما على مفهوم القضيّة بمعنى وجود فكري، وإنّني أوافق على أن يعطي للقضايا وللأحكام التي تتناولها وجودا، لكنّ القضايا الذاتيّة المحض أضعها في عداد أشياء ليست بموجودات إطلاقا ولا يمكنها أبدا أن توجد؛ فإذا فكّرنا في قضيّة وحكمنا على شيء ما على هذا النحو أو ذاك فإنّ هذا أمر واقعي ظهر في زمن محدّد وانتهي في زمن محدّد أيضا، إنّ الإشارات المكتوبة التي نكتب بواسطتها قضايا كهذه في مكان ما، هي أيضا شيء ينتسب إلى الواقع، لكنّ القضايا بذاتها لا تنتمي إلى أيّ زمان ولا إلى أيّ مكان."[(1)]

وبما أنّ القضايا تعبّر عن أفكار فإنّ موضوعيّة القضايا تفترض موضوعيّة الأفكار، أي تفترض وجود أفكار بذاتها وفي ذاتها، وقد قاد هذا المفهوم للأفكار والقضايا التي تعبّر عنها، بولزانو إلى أطروحة أكثر أهميّة؛ لأنّ القضايا تتركّب لكي تؤلّف استدلالات، هذه الأخيرة يجب تصوّرها بوصفها بنى موضوعيّة متميّزة عن عملياتنا الذهنيّة. وهكذا كان بولزانو من أوائل الرياضيّين المناطقة الذين أدركوا بوضوح أنّ العرض المنطقي لنظام استنتاجي على غرار النظريّات الرياضيّة، غرضه ليس فرض النتائج على من يتقبّل مبادئها، بل استخلاص تنظيم منهجي معيّن للقضايا، تنظيم موجود وسابق على معرفتنا بحيث يكون دور العقل هو إظهاره فقط: " قال بولزانو يسود في نظام جميع الأحكام الصّحيحة اقتران موضوعي مستقل عن الواقعة العارضة التي نعرفها ذاتيّا، وبهذا الاقتران تكون بعض الأحكام أساسا لسواها."[(2)]

(1) روبيرت بلا نشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**، ص 329.
(2) روبيرت بلا نشي، **المرجع السابق**، ص 330.

لقد انحصر النشاط المنطقي عند المحدثين والمعاصرين(ليبنتز، بول، بيرس وغيرهم) في لعبة كتابيّة؛ في سلسلة عمليّات حسابيّة على الإشارات المجرّدة من مضامينها؛ اقتضى مطلب الدقة والصوريّة بناء حساب عقلي قائم على لغة رمزيّة، وقد أدّى التمسّك بالرمزيّة لبلوغ الصوريّة؛ إلى تحويل عمليّة الاستدلال إلى استعمال آلي للرموز قاد إلى نوع من الآليّة الفكريّة، بينما تقتضي علميّة المنطق عند بولزانو تحرير موضوعه من الصيغ التي تعبّر عنه، ومن العمليّات التي يتعرّف بها العقل عليه: " فالمنطق عنده ليس فنّ استعمال الرموز ولا فنّ توجيه الأفكار، بل هو علم تأمّلي خالص مهمّته كشف مجموعة الحقائق الكافيّة لذاتها بذاتها خارج الزمان والمكان، بغضّ النظر عن وعينا لها وعن الإشارات التي نضعها لتمثيلها؛ وهو ما يفترض واقعيّة الأفكار(نزعة أفلاطونيّة)، وعندئذ تتميّز العلاقات المنطقيّة تميّزا جذريّا عن العلاقات اللغويّة؛ فلا تقوم بين صيغ رمزيّة أو بين عناصر صيغة ما، بل بين الأفكار بذاتها، بين القضايا بذاتها."[1]

بالتّالي ولاعتقاده وجود حقيقة موضوعيّة مستقلّة في ذاتها وبذاتها سواء عرفناها أم لم نعرفها، رفض بولزانو كلّ شكل للنّزعة الذاتيّة وخاصة ذاتيّة كانط المتعاليّة، نقد المفهوم الكانطي للتحليليّة الذي يعني كون مفهوم المحمول متضمّنا في مفهوم الموضوع، وذلك بتصوّر التحليليّة في قضيّة ما بالنسبة إلى مكوّناتها: " فبما أنّ كل قضيّة تتضمّن عدّة مكوّنات، وإذا أمكن استبدال أحد هذه المكوّنات بمكوّنات أخرى تنتمي إلى الصنف نفسه، وظلّت مع ذلك القضيّة صحيحة مهما كانت هذه البدائل، أو ظلّت دائما مغلوطة(أو بكلام بولزانو إذا كانت صالحة كليّا أو باطلة كليّا) عندئذ تكون **تحليليّة** بالنسبة إلى هذا الصنف من المكوّنات. وعندما لا يتضمّن الجزء المتروك ثابتا في قضيّة ما؛ إلاّ مفاهيم من النسق المنطقي؛ فإنّ هذه القضيّة تسمى **منطقيّا** تحليليّة."[2]
وهنا في هذا المجال نسجّل تشابها كبيرا بين أفكار فريجه وأفكار بولزانو؛ في نقده للنّزعة الذاتيّة، وفي تشديده على موضوعيّة واستقلال المفاهيم والحقائق المنطقيّة - الرياضيّة، لكنّ فريجه احتفظ بفضل السبق ليس فقط في الوضوح أكثر من بولزانو بخصوص المفاهيم المنطقيّة الأساسيّة، بل أيضا في وضع الإيديوغرافيا(الكتابة الرمزيّة)، وتأسيس التحليل المنطقي عليها.

هكذا وجد فريجه إرثا منطقيّا كلاسيكيّا ومعاصرا ضخما، عمل على تحليله ومناقشته متأثرا بالكثير من نظرياته التي اتّخذها قاعدة لبناء نسقه المنطقي؛ إذ درس المنطق الكلاسيكي دراسة عميقة مكّنته من نقده وتجاوزه، كما عرف كلّ ما وصل إليه المناطقة السابقون والمعاصرون له وعلق على كلّ ذلك في مؤلفاته باحثا عن إقامة منطق أكثر شموليّة وأكثر صوريّة بجعله أكثر رمزيّة

[1] روبيرت بلا نشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**، ص ص(333 - 334).
[2] روبيرت بلا نشي، **المرجع السابق**، ص 331 بتصرّف.

وأكثـر معقوليّـة قصـد بنـاء ايـديوغرافيا(كتابـة رمزيّـة) للفكـر علـى غـرار ايـديوغرافيا ليبنتـز (اللغـة العقليّـة الشـاملة)؛ إذ لـم ينشـد جبرنـة المنطـق كمـا فعـل بـول وأتباعـه مـن أنصـار نظريّـة جبـر الأصناف، بل أراد جعله أكثر قابليّة لحمل البناء الرياضـي(الرمزيّة والنسق الاستنباطي)، وهو ما اقتضـى تجديـده؛ هـذا التجديـد لـم يكـن عنـده سـوى وسـيلة لمشـروع أكبـر هـو إعـادة بنـاء الرياضـيّات المعاصـرة وخاصـة علـم الحسـاب علـى أسـس صـوريّة منطقيّـة خالصـة، ومـا اهتمامـه بمسـألة طبيعـة المفـاهيم الأساسـيّة لعلـم الحسـاب وخاصـة طبيعـة مفهـوم **" العـدد"** إلاّ دليـل علـى ذلـك، ومـن هنـا جـاء اتّجاهه اللوجيستيقي أي محاولته ردّ المفاهيم الأساسية لعلم الحساب إلى المنطق.

بالتّـالي ارتـبط تطـوّر المنطـق وتحوّلـه إلـى الرمزيّـة بتطـوّر الرياضـيّات؛ حيـث اتّجـه المنطـق الرمـزي وجهـة جديـدة مـع فريجـه وبيـانو حـين حـاولا إقامتـه علمـا رمزيّـا بتخليصـه مـن آثـار اسـتعمال اللغـة الطبيعيّـة، ووضـعه نسـقا اسـتنباطيّا محكمـا اسـتنادا إلـى مجموعـة مـن اللامعرّفـات والتعريفـات والمقـدّمات الأوّليـة فـي صـورة واضـحة صـريحة منـذ بدايـة وضـع النسـق، وقـد نشـأ موقفهمـا عـن بحثهمـا فـي الرياضـيّات وأصـولها، لهـذا ينبغـي الإلمـام بـالتطوّر الـذي عرفتـه الرياضـيّات والمشـكلات الناتجـة عنـه، والـذي أدّى إلـى ظهـور البنـاء المنطقـي الجديـد، وذلـك حتـى نـتمكّن من فهم معالم بداية المنطق الرمزي عند مؤسّسه الحقيقي جوتلوب فريجه.

II ـ حال الرياضيّات قبل وفي عصر فريجه:

جـاء تطـوّر المنطـق الرمـزي كمـا قلنـا نتيجـة **تطـوّر***الرياضـيّات؛ إذ عرفـت الرياضـيّات المعاصـرة فـي النصـف الثـاني مـن القرن التاسع عشـر أزمـة عرفت بأزمـة أسـس الرياضيّات التـي بـدأت عنـدما أدّى البحـث فـي أسـس الهندسـة الإقليديّـة إلـى قيـام هندسـات لاإقليديّـة، وعنـدما لجـأ الرياضـيّون إلى العدد لجعله أساسا جديدا للرياضيّات.

بـدأت الثـورة علـى الهندسـة الإقليديّـة فـي نهايـة القـرن السـابع عشـر وأوائـل القـرن الثـامن عشـر مـع الرياضـي والمنطقـي الايطـالي **جيرولامـو سـاكيري** Gerolamo Saccheri الـذي أدرك أنّ الهندسـة الإقليديّـة تتضـمّن مصـادرات معقّـدة تقتضـي البرهـان، وقـدّم أفكـارا هندسـيّة جديـدة حفّزت الرياضيّين من بعده على إقامة ما سمّي فيما بعد **"الهندسة اللاإقليديّة"**؛ إذ كشف عن هذه الأفكار الرياضـي الألمـاني **جوس(1777 - 1855)** Gauss، وأدرك أنّ فيها أفكارا مختلفة عن هندسة إقليدس.[1]

هكـذا ظهـر فيمـا بعـد نموذجـان للهندسـة اللاإقليديّـة همـا: هندسـة الرياضـي الروسـي **لوباتشفسـكي (1793 - 1856)** Lobatchevski، وهندسة الرياضـي الألمـاني **ريمان(1826 - 1866)** Riemann، لكـنّ الهندسـات اللاإقليديّـة لـم تنحصـر فـي هـذين النمـوذجين بـل ظهـر للرياضـيّين أنّـه يمكـن إقامـة عـدد لا متنـاه مـن الأنسـاق اللاإقليديّـة؛ حيـث تحوّلـت الهندسـة المعاصـرة إلـى أنسـاق أكسيوميّة(فرضيّة استنباطيّة) وذلك بعد ظهور المنهج الأكسيومي أي بعد وضع أسس النسق الاستنباطي فـي الهندسـة، والـذي يقـوم علـى قائمـة مـن القضـايا الأوّليّـة التـي تُسـتنبط منهـا النظريّـات والتـي يُشـترط فيهـا مـا يلـي: **الاتّسـاق** ويعنـي عدم التنـاقض الـداخلي للنسق بانسجام نتائجه مع مقدّماتـه؛ فانتقل علـى اثر ذلـك معيـار صـدق الحقيقـة الرياضـيّة مـن مطابقـة الواقـع عنـد إقليـدس إلـى الصـدق ضـمن النسـق فـي الأنسـاق الأكسـيوميّة، وزالـت بـذلك التفرقـة بـين البـديهيّات والمسـلّمات فـي الرياضـيّات المعاصـرة، و**التمـام** ويعنـي كـون النسـق مـن حيـث القضـايا الأوّليّـة التـي يقـوم عليهـا والتـي تنطلـق منهـا عمليّـة البرهنـة مشـبعا؛ بحيـث لا يمكـن إضـافة قضـيّة أوّليّـة(مصـادرة) دون الوقـوع فـي تنـاقض، كمـا أنّ إنقـاص أيّـة مصـادرة يخـلّ بانسـجام النسـق، و**الاسـتقلال** ويعنـي ألاّ تُسـتنبط مصـادرات النسـق مـن بعضـها بعـض وألاّ يتوقـف بعضـها علـى بعـض. بهـذه الكيفيّـة عمـل الرياضـيّون المعاصـرون علـى تصـحيح أخطـاء هندسـة إقليـدس بإعـادة صـياغتها وفـق الشـروط السـابقة؛ بحيـث تتّسـق الصـياغة الجديـدة مـع نسـق إقليـدس وتخلـو فـي الوقـت نفسـه مـن الأخطـاء، فأصـبحت بـذلك نسـقا اسـتنباطيّا صحيحا مثل الأنساق المعاصرة اللاإقليديّة.

* لـن نـذكر هنـا تطـوّر الرياضـيّات بالتفصـيل لأنّـه يتّصـل بفلسـفة الرياضـيّات وهـو خـارج عـن موضـوع بحثنـا، بل نكتفي بالإشارة إلى هذا التطوّر لضرورته ولارتباطه المباشرة ببداية المنطق الرمزي.

[1] د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص 108.

أمّا علم الحساب فقد تطوّر هو أيضا تطوّرا ملحوظا منذ أوائل القرن التاسع عشر؛ وهو تطوّر ظهر خاصة في اكتشاف الرياضيّين أنواعا جديدة من الأعداد: الأعداد النّاطقة، والأعداد الصمّاء، والأعداد المركّبة وغيرها؛ فظهرت ضرورة وضع تعريف لهذه الأعداد، واجتهد **رياضيو*** القرن التاسع عشر في ذلك بردّها إلى **الأعداد الطبيعيّة****(أو الترتيبيّة Ordinales عند بعضهم)، واقتضى هذا الردّ إقامة علم الحساب نسقا استنباطيّا له مقدّماته الأوّليّة وتعريفاته ومصادراته ونظريّاته المستنبطة على غرار الأنساق الهندسيّة المعاصرة.

نشأ عن هذا البحث الثوري في أسس الرياضيّات، وهو بحث في الأنساق الاستنباطيّة في الهندسة، ومحاولة إقامة علم الحساب نسقا استنباطيّا؛ تيّار منطقي لم يقتنع أنصاره باتجاه بول الجبري بل أصرّوا على ضرورة ردّ التصوّرات الأساسيّة لعلم الحساب(تعريف الأعداد والعمليّات الحسابيّة المختلفة)، ومن وراء ذلك فروع الرياضيّات جميعا؛ إلى تصوّرات منطقيّة خالصة، ومن ثمّ إرساء الحساب على قاعدة منطقيّة عن طريق تحليل معطياته الأوّليّة ومناهجه البرهانيّة، وذلك: " لقرابته الوثيقة - حسب رأيهم - مع مفهوم الصنف المنطقي المحض ومفهوم المجموع الذي دخل إلى الرياضيّات، ظهر كأنّه يقدّم الدّعم المنشود. وهكذا، لضمان استقرار البناء الرياضي، كان يتوجّب أن يصبح الرياضيّون مناطقة."[1] ولردّ الحساب إلى المنطق ينبغي اشتقاق قضايا الحساب الأساسيّة من قضايا منطقيّة خالصة، ولتحقيق ذلك ينبغي صياغة القضايا الأساسيّة في المنطق صياغة رمزيّة صوريّة خالصة، ومن ثمّ ظهرت الحاجة إلى بناء منطقي ينافس الرياضيّات في صوريّتها، ورمزيّتها، ونسقها الاستنباطي ويكون في الوقت نفسه أساسا لها؛ ويقتضي ذلك بحثا جديدا للقضيّة وتركيبها، وطريقة كتابتها في صورة رمزيّة صوريّة خالصة، وحصر أنواعها، وبحثا آخر في الاستنباط ومبادئه وقوانينه، وبحثا في الأسماء والتصوّرات والعلاقات. وهذا ما حاول فريجه القيام به في نسقه المنطقي بتأسيس المنطق الرمزي الذي لا يُردّ إلى الجبر بل يَردّ الجبر والحساب والهندسة إليه، ويجعل جبر الأصناف والعلاقات جزءا صغيرا منه.

هكذا وضع الرياضيّون المنطق الجديد لا بغرض خدمة المنطق فقط كما هو حال منطق بول وأتباعه، بل من أجل الرياضيّات أيضا(إقامة الرياضيّات على أسس منطقيّة صوريّة خالصة استنادا إلى المنطق المجدّد كما يجب، وقد كان فريجه إلى جانب بيانو من مؤسّسي

* من بينهم الرياضيّون الألمان: **ديديكيند(1831 — 1916)** Dedekind، و**كانتور(1845 — 1918)** G.Cantor و**فريجه** والرياضي الإيطالي **بيانو**.

** لم يستعمل فريجه عبارة **"عدد طبيعي"**؛ لأنّ النّظام الطبيعي للأعداد هو التتابع المباشر للأعداد الأصليّة؛ والدالة التّتابعيّة هي تطبيق تقابل نظيري خاص بين الأعداد الأصليّة.

(1) روبيرت بلا نشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**، ص 412.

هـذا التيّـار الجديـد)، وهـذا مـا يفسّـر اهتمـام الرياضـيّين بـالمنطق، ويجعـل عـرض تطـوّر المنطـق بفصـله عـن المهمّـة التـي وضـع مـن أجلهـا غيـر ممكـن. وقـد وجّهـت هـذه التبعيّـة وهـذا الارتبـاط الوثيق بين المجالين الرياضي والمنطقي في العصر المعاصر مسار المنطق المعاصر وأدّت إلى تطوّره.

بالتّـالي ظهـر المنطـق الرياضـي مسـتندا إلـى الرياضـيّات فـي شـكلين متتـاليّين: الأوّل شـكل جبـري أعطـاه لـه **بـول** عنـدما أسّـس جبـر المنطـق، والثـاني هـو المنطـق الـذي وضـعه **فريجـه** والذي سُمّي لاحقا باسم اللوجيستيقا Logistique.

الفصل الأول: مشروع فريجه.

كان مشروع فريجه - كما سبقت الإشارة - إصلاح علم الحساب بردّه إلى المنطق أي تأسيسه على مبادئ عقليّة خالصة في شكل نسق استنباطي: " كان مشروع فريجه تأسيس علم الحساب على منطق مقعّد الاستنباط في شكل كتابة للتصوّرات(Begriffsschrift)... تميّز تحليله للتصوّرات بدقّة وتحديد كبيرين، وبهذه النزعة أدخل عدّة تجديدات كشفت عن أهمّية كبيرة في المنطق الحديث."[1] لكنّ المنطق في شكله الكلاسيكي الأرسطي، تضمّن عدّة عيوب ينبغي إصلاحها، ولا يتمّ ذلك حسب فريجه، إلاّ بتقنين - إن صحّ القول - عمليّة الاستدلال في ضوء العلاقات المنطقيّة الأساسيّة ثمّ صياغة قضاياه بلغة رمزيّة واضحة ودقيقة تحاكي دقّة ووضوح لغة علم الحساب، وبهذا التجديد ساهم فريجه في تأسيس المنطق الرمزي الحديث؛ فقد أقام أبحاثه على غاية أساسيّة هي تقويم علمي المنطق والحساب بإقامتهما على مبادئ عقليّة خالصة والتعبير عن مضمون تصوّراتهما تعبيرا رمزيّا يسمح بتجاوز عيوب وغموض اللغة العاديّة باعتبارها أهمّ سبب في تخلّف الأنساق المنطقيّة. ولهذا سنحاول في هذا الفصل الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في المدخل التاريخي ولم نجب عنه: **ما هي العيوب والنقائص التي اكتشفها فريجه في علمي المنطق والرياضيّات والتي جعلته يقف تجاههما موقفا نقديّا تصحيحيّا، والتي اتّخذها مبرّرا وضرورة ملحّة تفرض إقامة لغة صوريّة رمزيّة للفكر ؟**

(1) **أنظر:** Jean Largeault, **Logique et philosophie chez Frege**, p.1.

I ـ فريجه حياته ومؤلفاته ومنهجه:

أ ـ حياته:

جوتلــوب فريجــه Gottlob Frege رياضـــي ومنطقـــي وفيلســوف ألمــاني، درس ودرّس الرياضـيّات فـي الجامعـة الألمانيـة **ينـا Iéna**، يعـدّ مؤسّـس المنطـق الرياضـي(الرمـزي) الحـديث؛ إذ لفـت انتباهــه غمــوض اللغــة الطبيعيّــة وقصــور الأنســاق المنطقيّــة المتــوفرة، فحــاول بنــاء نظــام منطقــي علــى غــرار علــم الحســاب مســتخدما رمــوز وعلامــات هــذا الأخيــر، وهكــذا أبــدع نســقا مــن الإشــارات والرمــوز هــو نــوع مــن الكتابــة الرمزيّــة(لغــة منطقيّــة رمزيّــة) أطلــق عليهــا اســم **" لغـة صـوريّة للفكـر تحـاكي لغـة علـم الحسـاب"Idéographie** باللغـة الفرنسـيّة، **Begriffsschrift** باللغة الألمانيّة، مستحدثا بذلك مصطلحا رمزيّا للمنطق.

ولــد فريجــه فــي **الثــامن مــن نــوفمبر عــام 1848 ببلــدة ويســمر Wesmart** حيــث أدار والــده **"ألكســندر فريجــه"** مدرســة ثانويّــة، وكــان جــدّه مــن كبــار تجــار مدينــة **هــامبورغ Hambourg** وقنصــلا علــى مقاطعــة **ســاكس Saxe**[1]، أمّــا والدتــه فهــي **بولنديــة الأصــل** وقــد كفلتــه بعــد وفــاة أبيــه ســنة 1866.[2] فــي ســنّ الواحــد والعشــرين أي عــام 1869 التحــق فريجــه لمــدة عــامين بجامعة يينا لدراسة الرياضيّات، وهناك لفت تفوّقه انتباه **أستاذه كارل إرنست أبي Karl Ernst Abbé** فنصحه بالالتحاق بجامعة **جوتنجن Göttingen** ـ أين كانت تدرّس رياضيّات **جوس Gauss** ـ للتحضير لنيل درجة الدكتوراه، وساعده في ذلك، حيث تمكن بعد عامين من التحاقه بها أي عام 1873 من مناقشة رسالته في الدكتوراه بعنوان**" حول تمثيل هندسي في السطح لأشكال خياليّة"** Sur une représentation géométriques des figures imaginaires dans le plan ، وفي العام الموالي أي 1874 تقدّم إلى جامعة يينا بأطروحة تأهيليّة حملت عنوان**" طرائق جديدة للحساب مؤسّسة على توسيع تصوّر الطول"** Nouvelles méthodes de calcul fondées sur une extension du concept de grandeur وانتزع بمجرّد قراءتها قرار قبول أعضاء لجنة المناقشة.

هكـذا، وبعـد قبـول رسـالته التأهيليّـة كـرّس معظـم حياتــه العمليّـة لتـدريس الرياضـيّات بجامعـة يينـا؛ بصـفة أستاذ مكلّف بالدروس من عـام 1871 إلـى غايـة حصوله علـى درجـة الأسـتاذيّة عـام 1879، ثـمّ لقـب الأسـتاذيّة الفخريّــة عــام 1896. وقـد امتــاز تعليمــه بــالعمق والتنــوّع؛ إذ شــمل عــدّة مواضــيع أهمّها: الهندســة التحليليّــة، الهندســة التركيبيّــة، الهندســة الإســقاطيّة، التحليـل الجبـري، نظريّــة الأعـداد، الميكانيكا التحليليّة، الميكانيكا النيوتونيّة وغيرها. وإلى جانب تدريسه في الجامعة، وقبل اعتزاله التعليم نهائيّا

[1] أنظر: Claude Imbert, **Pour une histoire de la logique**, P.U.F, paris 1999, p.127.

[2] د. محمد محمد قاسم، **جوتلوب فريجه نظرية الأعداد بين الابستمولوجيا والأنطولوجيا**، ص 13.

عام1917، شرع فريجه ابتداء من عام 1883 في تقديم دروس عامة محلّلا المفاهيم الأساسيّة لعلم الحساب، ومضمون كتيّبه " **كتابة التصوّرات : لغة صوريّة للفكر تحاكي لغة علم الحساب"** الذي نشره عام 1879، هذه الدروس لم تلق إقبالا كبيرا ولا متابعة في الأوساط العلميّة، لكنّ مضمونها ترك أثرا واضحا في الكثير من الرياضيّين والفلاسفة من بينهم: مواطنه وتلميذه **رودولف كار ناب**(1891– 1970) Rudolf Carnap، والنمساوي **لودفيج فيتجنشتين**(1889 – 1951) Ludwig Wittgenstein، والإنجليزي **برتراندرسل**(1872 - 1970) Bertrand Russel.

هذا عن حياته العلميّة الأكاديميّة، أما عن حياته الشخصيّة فقد تزوّج وماتت زوجته أثناء الحرب العالميّة الأولى سنة 1915، تاركة له ابنا بالتّبني. كان فريجه لوثريّ العقيدة، ومحافظا في مجال السّياسة؛ قدّر الملكيّة تقديرا عميقا وعارض بشدّة النظم الاشتراكيّة والديمقراطيّة، لكنّه لم يمارس السّياسة ولم يكتب أيّ شيء فيها، بل تفرّغ كليّا لأبحاثه العلميّة الأكاديميّة في علمي المنطق والرياضيّات. وعن طريقة حياته ذكر تلميذه **كارناب** أنّها تتّفق مع أسلوبه في التدريس؛ فقد كان متحفظا في تعامله مع طلابه وزملائه، وفرض على نفسه حياة العزلة للتفرّغ لإنجاز مشروعاته العلميّة: " كانت ملامحه ـ قال كارناب ـ تجعله يبدو متقدّما عن عمره الحقيقي بسنوات، ضئيل القوام، متحفظا، انطوائيّا إلى حدّ بعيد، نادرا ما ينظر إلى مستمعيه فلا يرون منه سوى ظهره وهو منهمك في رسم أشكال رموزه الغريبة آخذا في شرحها. لم يحدث قط أن وجّه طالب إليه سؤالا أثناء المحاضرة أو حتى بعدها، كما أنّ مناقشته كانت تبدو لنا أمرا مستحيلا."[1]

هكذا، وبعد حياة مكرّسة بالكامل للبحث العلمي، توفي فريجه في **السادس والعشرين من شهر جويلية سنة 1925** مخلفا العديد من الكتب والمقالات في مجالات: المنطق الرياضي، فلسفة اللغة وفلسفة الرياضيّات. نشر الكثير منها أثناء حياته وبقي بعضها دون نشر فأوصى ابنه بالتبني بالعناية بها ونشرها قائلا له: " أي بني، لا تزدري تلك المقالات المخطوطة، فإنّها إن لم تكن ذهبا خالصا فهي تحوي ذهبا في ثناياها، وإنّي لعلى يقين من بزوغ فجر يوم تنال فيه موضوعاتها ما تستحقّ من تقدير، وتأكّد أنّها لن تضيع هباء."[2]

[1] د. محمد محمد قاسم، **جوتلوب فريجه نظرية الأعداد بين الابستمولوجيا والانطولوجيا**، ص14. نقلا عن:
R.Carnap (1963), **Intellectuel autobiographie**, in, P.A.Schilpp (éd.) : The philosophie of Rudolf Carnap. La salle; open court, p.5.

[2] د. محمد محمد قاسم، **المرجع السابق**، ص 18.

ب ـ مؤلفاته:

تميّزت كتب فريجه بأنّها وضعت أسسا لمباحث جديدة هي: المنطق الرياضي، وفلسفة اللغة وفلسفة الرياضيّات، وبظهور أثرها في الأوساط العلميّة والفلسفيّة بعد وفاته لا أثناء حياته؛ إذ عانى من تجاهل علماء وفلاسفة عصره لأعماله التي ظلّت مجهولة حتّى كشف عنها **برتراند رسل** مع بداية القرن العشرين، وذلك بعد إطلاع الرياضي الإيطالي **جيوسيب بيانو** على أحد مؤلفات فريجه، هذا الأخير بعث إليه نسخة عن الكتاب، فخصّه بيانو بتعليق، وقد عرف رسل فريجه من مؤلفات بيانو.[1] نشر فريجه العديد من الكتب والمقالات نكتفي هنا بذكر أشهرها وأكثرها التصاقا بموضوع بحثنا وهي:

كتب فريجه: هي ثلاثة كتب وهي:

1 ـ **" كتابة التصوّرات : لغة صوريّة للفكر تحاكي لغة علم الحساب"** Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete formelsprache des reinen Denkens؛ نشره عام 1879 وضع فيه، محاولا تخليص المنطق من قيود اللغة الطبيعيّة، نسقه الرمزي وهو عبارة عن لغة رمزيّة منطقيّة قائمة على الاستنتاج.

2 ـ "أسس علم الحساب: بحث منطقي رياضي في تصوّر العدد." Die Grundlagen der Arithmetik, eine logische – mathematische Untersuchung über den Beriff der Zahl؛ نشره عام 1884 وضع فيه تعريفا للعدد قائما على أفكار عقليّة منطقيّة لا تجريبيّة ولا ميتافيزيقيّة، حيث بدأه بنقد آراء الرياضيّين والفلاسفة في موضوع طبيعة مفاهيم علم الحساب وخاصة العدد؛ أمثال الإنجليزي **جون ستيوارت مل(1806 – 1873) John Stuart** الذي أكّد أنّ قضايا علم الحساب ذات طابع استقرائي، والألماني **ايمانويل كانط(1724 – 1804) Kant Emmanuel** الذي رأى أنّها ذات طابع حدسي قبلي، ثمّ انتقل إلى عرض تعريفه للعدد الأصلي Nombre cardinale والأعداد الترتيبيّة(التي يقال إنّها طبيعيّة)(dites naturelles)Nombres ordinales.

3 ـ " القوانين الأساسيّة لعلم الحساب، مستنبطة بالكتابة التصوّريّة" Grandgesetze der Arithmetik, Begriffsschriflich Abgeleitet؛ نشره في جزأين، أخرج الأوّل عام 1893 والثاني عام 1903؛ عدّل فيه نسقه الرمزي وعرض نظريّته في أسس علم الحساب حيث تناول الأسس المنطقيّة لبناء لغة رمزيّة، وشرح الصيغ الرمزيّة التي وضعها وقواعد الاستنتاج، وعاد إلى مناقشة طبيعة العدد. هذا الكتاب هو الذي علّق بيانو على مضمونه.

[1] **أنظر:** Claude Imbert, **Pour une Histoire de la logique**, p.131.

مقالات فريجه :

نشر فريجه مجموعة مقالات فلسفيّة ترجمت بعضها إلى اللغة الفرنسيّة الأستاذة **كلود أمبير** Claude Imbert في كتاب " **جوتلوب فريجه، كتابات منطقيّة وفلسفيّة**" Gottlob Frege,Ecrits logiques et philosophiques ، هذه المقالات هي:

- " **في أنّ العلم يبرّر اللجوء إلى لغة رمزيّة**" 1882. Que la science justifie le recours à une idéographie ، شرح فيها مبرّرات ضرورة وضع لغة رمزيّة للفكر.

- " **حول هدف اللغة الرمزيّة**" 1883 Sur le but de l'idéographie؛ ذكر فيها أهداف مشروعه الرمزي.

- " **الدالة والتصوّر**" 1891 Fonction et concept؛ ناقش فيها مفهوم الدالة في الرياضيّات ومدى مطابقتها لمفهوم التصوّر في المنطق، وتوصل إلى أنّ علم الحساب ليس إلاّ منطقا متصوّرا.

- " **التصوّر والشيء**" 1892 Concept et objet؛ ميّز فيها بين المحمول(التصوّر) والموضوع الذي يندرج تحته وأكّد الترابط الموجود بين المعنى والتصوّر، والدّالة والموضوع.

- "**المعنى والإحالة**" Sens et référence؛ نشرها في العام نفسه، ووضع فيها تمييزا بين معنى القضيّة (الفكرة التي تعبّر عنها أي التصوّر المعبّر عنه بلغة)، ودلالتها(الموضوع الذي يشير إليه المعنى)،

- " **عرض نقدي حول فلسفة علم الحساب I لهوسرل**" 1894 Compte rendu de philosophie der ArithmetikI de E.G.Husserl.؛ نقد فيها النّزعة النفسيّة لمواطنه الفيلسوف إدموند هوسرل (1859 ــ 1983) في كتابه " **فلسفة علم الحسابI**"، بغرض تخليص المنطق وعلم الحساب من النّزعة النفسيّة الذاتيّة لتأسيسهما على مبادئ عقليّة موضوعيّة.

- " **ما الدّالة ؟** " 1804 Qu'est-ce qu'une fonction ?؛ حاول فيها تحديد معنى الدّالة.

بالإضافة إلى ثلاث مقالات نشرت تحت عنوان "**أبحاث منطقية**" Recherches Logiques هي:

1 - "**الفكر**" أو" **التفكير**" 1918 La pensée.

2 - "**النّفي**" 1919 La négation.

3 - " **تركيب الأفكار**" 1923 La composition des pensée.

بالإضافة إلى هذه المقالات التي تمّت ترجمتها إلى اللّغة الفرنسيّة، كتب فريجه مقالات أخرى أقلّ شيوعا أهمّها[1] :

- " **حول أعداد السيد شوبا رخ**" 1899. Über die zahlen des' Herrn Schuberts.

[1] **أنظر:** Jean Largeault, **Logique et philosophie chez Frege**, p.475.

- **" حول استعمالات كتابات التّصوّرات"** 1872. Über Anwendungen der Begriffsschrift.

- **" حول النظريّات الصّوريّة لعلم الحساب"** 1885. Über formale Theorien der Arithmetik.

- **" حول قوانين العطالة"** 1890. Über das Trägheitsgesetz.

- **" إيضاحات نقديّة لبعض نقاط دروس شرويدر حول جبر المنطق"** 1895. Kritische Beleuchtung über einigen Punkte in E.schöders Vorlesungen über die Algebra der Logik.

- **" حول كتابة التصوّرات للسيّد بيانو وكتابتي الخاصة"** 1897. Über die Begriffsschrift des' Herrn Peano oud mein eigene.

دون إغفال طبعا **بحثا فريجه الأكاديميّين؛ الأوّل** ـ كما سبق الذكر ـ **رسالة دكتوراه** ناقشها بجامعة **جوتنجن عام 1873** تحت عنوان **" حول تمثيل هندسي في السطح لأشكال متخيّلة"** Sur une représentation géométriques des figures imaginaires dans le plan، **والثاني أطروحة تأهيليّة** ناقشها بجامعة **يينا عام 1874** تحت عنوان **" طرائق جديدة للحساب مؤسّسة على توسيع تصوّر الطول"** Nouvelles méthodes de calcul fondées sur une extension du concept de grandeur.

جـ ـ منهجه:

تنـاول فريجـه باعتبـاره رياضـيّا ومنطقيّـا وفيلسـوفا، المفـاهيم الأساسـيّة لعلمـي الحسـاب والمنطـق تناولا فلسفيّا نقديّا تجديديّا، اتّسم بعمق ودقّة التحليل وصرامة المنطق، وقد طبّق في أبحاثه منهجا صارما واضح الخطوات؛ انطلق فيه من نقد آراء السابقين عليه والمعاصرين له، ثمّ انتقل إلى وضع أفكاره الخاصة، هذه الأخيرة جاءت في صورة حلول جديدة لمشكلات قديمة. وقد اتّسم منهجه التجديدي والتصحيحي في الوقت نفسه بعدّة خصائص أهمّها:

النزعة النقديّة: سعى فريجه في أبحاثه إلى تحقيق مطلبين أساسيّين هما: الموضوعيّة واليقين، لذلك كان عليه هدم الآراء التي لا تلبي أحدهما أو المطلبين معا؛ فانطلق من فحص الأفكار والمذاهب السابقة عليه والمعاصرة له فحصا تحليليّا نقديّا انصبّ خاصة على النظريّات الشكلانيّة (الصّوريّة) والتجريبيّة(الحدسيّة) والسيكولوجيّة(النفسيّة)؛ لأنّ الأولى فشلت في تلبيّة المطلب الأوّل، والثانيّة فشلت في تلبيّة المطلب الثاني، أما الثالثة فلا تلبّي المطلبين معا، وقد تميّز نقده لهذه المذاهب بالموضوعيّة الصارمة؛ إذ يقرأ النصوص ويحلّلها تحليلا دقيقا، ثمّ يستخرج أوجه القصور فيها، ويحاول تقديم حلول لما كان منها قابلا للتعديل أو يتخلّى عنها تماما إن كانت غير قابلة للتعديل.[1]

التحليل المنطقي: استعمل فريجه، لنقد وتصحيح المفاهيم الكلاسيكيّة في علمي المنطق والرياضيّات، منهج التحليل المنطقي؛ حلّل اللغة الطبيعيّة وأبرز عيوبها وميّز بينها وبين لغته الرمزيّة، وحلّل المنطق في صورته الكلاسيكيّة الأرسطيّة وبيّن أسباب ضعفه وتخلفه، ثمّ انتقل إلى وضع تعريفات للأفكار الأساسيّة لنسقه المنطقي في ضوء مجموعة من القواعد تحكم عمليّة التعريف ذاتها، واقترح مجموعة القوانين الأساسيّة للاستدلال، محللا أيضا كيفيّة التوصّل إليها في ضوء العلاقات المنطقيّة الأساسيّة، فجاء نسقه المنطقي الرمزي نموذجا معياريّا للحكم على بقيّة الموضوعات المعرفيّة.[2] وقد حضي منهجه هذا بإعجاب أنصار الاتّجاه التحليلي المعاصر لوضوحه وطلبه للوضوح، ولتأكيده على الصرامة المنطقيّة و ضرورة توضيح الأسس وتأمين قاعدة صلبة لكلّ نسق فكري قبل السعي لتحقيق أيّ تقدّم مهما كان ضئيلا: " ظهر فريجه كجد للفلسفة التحليليّة؛ كان الأوّل في تاريخ الفلسفة الذي شرح بوضوح ماهيّة الأفكار ؟ ومعاني القضايا والكلمات المكوّنة لها. لم يبق بالنسبة للذين لاحظوا أنّه وحده تحليل المعنى اللّغوي يسمح بالانتقال إلى تحليل الأفكار، إلاّ البناء على الأسس التي وضعها فريجه."[3]

(1) د. محمد محمد قاسم، **جوتلوب فريجه نظرية الأعداد بين الابستمولوجيا والانطولوجيا**، ص 41.
(2) د. محمد محمد قاسم، **المرجع السابق**، ص 41.
(3) **أنظر:** Michael Dummett, **Les origines de la philosophie Analytique**, trad. Marie-Anne lescourret, éditions Gallimard, 1991, p.26.

الموضوعيّة:

اعتبر فريجه -كما سبقت الإشارة - الموضوعيّة مطلبا أساسيّا لأبحاثه؛ ولذلك حارب النزعات الذاتيّة وخاصة السيكولوجيّة، وقد تحدّث عن مستويين من الموضوعيّة: الأوّل الموضوعيّة بمعنى قريب من المعنى الكانطي أي ما كان موضع اتّفاق بين الذوات(Intersubjective)، ويرتبط بنواحي ابستمولوجيّة معرفيّة، والثاني الموضوعيّة كخاصيّة أساسيّة لكيانات عالم ثالث مجاوز للتجربة الحسيّة الخارجيّة وللتجربة النفسيّة الداخليّة، هذا العالم يحوي الأفكار الموضوعيّة، وهذا المعنى الثّاني للموضوعيّة يرتبط بالانطولوجيا.[1] وليس هناك تناقض - وسيتضح لنا ذلك بجلاء - عند فريجه من الجمع بينهما.

اصطناع الرموز:

لبلوغ الدّقة والصرامة والوضوح المنشود، استخدم فريجه رموزا من ابتكاره أهمّها: ثوابت ومتغيّرات، خطوطا أفقيّة(–) وأخرى عموديّة(|) وأخرى تجمع بينهما(¬)، وعلامات علم الحساب كالمساواة (=). عبّرت هذه الرموز تعبيرا دقيقا واضحا عن قوانين وقواعد الاستدلال في نسقه، وزادت من قدرته على التحليل. لكن رغم ذلك تميّزت لغته الرمزيّة بصعوبة حالت دون انتشار آرائه ونظريّاته المنطقيّة والرياضيّة، وقد أدرك هو نفسه هذه الصعوبة فحاول تعديل نسقه الرمزي وتبسيط مصطلحاته في الجزء الأوّل من كتابه **"القوانين الأساسية لعلم الحساب"**، ولذلك: " لا نخطئ حينما نصف أعمال فريجه بأنّها مراجعة وتنقيح دائم لنظريّته في اللغة الرمزيّة."[2]

[1] د. محمد محمد قاسم، **جوتلوب فريجه نظرية الأعداد بين الابستمولوجيا والانطولوجيا** ، ص 42.

[2] **أنظر:** Claude Imbert, Introd., de la trad., du livre de Gottlob Frege, **Les fondements de l'Arithmétique**, **Recherche Logico-Mathématique sur le concept de Nombre**, éditions du seuil, Paris 1969, p.18.

II ـ مبرّرات المشروع: العلم يبرّر اللجوء إلى كتابة رمزيّة للفكر الخالص.

إنّ دراسة فلسفة فريجه تعترضها عدّة صعوبات منهجيّة أهمّها تلك الثنائيّة التي تميّز بها؛ إذ بالإضافة إلى الصّعوبات المشتركة التي تواجه الباحث في مجالي الرياضيّات والمنطق كصعوبة اللغة، فلكلّ واحد من العلمين مصطلحاته الخاصّة التي لا يفهمها إلاّ ذوو الاختصاص؛ تميّز فريجه ـ كما قلنا ـ بثنائيّة فكريّة؛ فهو عالم رياضي صبّ جهده الفكري وبحثه العلمي في ميدان تخصّصه علم الحساب، رغبته في تطوير هذا العالم دفعته إلى البحث في ميداني المنطق والفلسفة؛ أقام أبحاثه على فكرة أساسيّة هي ردّ الرياضيّات وخاصة علم الحساب إلى المنطق بعد إصلاح عيوب هذا الأخير التي تعود إلى الصورة الكلاسيكيّة الأرسطيّة وذلك باستحداث أفكار منطقيّة جديدة، ووضع مصطلح رمزي للمنطق يقترب به من الدقة والوضوح، ودرجة من اليقين. كما اقتضى ردّ الرياضيّات إلى المنطق اصطلاحها بتخليصها هي الأخرى من كلّ التفسيرات التي تخالف طبيعتها، ويقتضي ذلك بدوره تحديد طبيعة مفاهيمها؛ مفهوم العدد خاصة في مجال علم الحساب، وهو ما حاول فريجه فعله في كتابه " **أسس علم الحساب** " أين بحث إشكاليّة مصدر فكرة **"العدد"**: " قال فريجه إن كنّا لا نملك أيّة صورة، ولا حدسا عن العدد؛ كيف يمكن أن يعطى لنا ؟ "[(1)] واعترف أنّ بحثه أخذ منحى فلسفيّا؛ لأنّ البحث في تصوّر العدد لا يمكن أن ينفصل عن الفلسفة؛ فالمهمة ـ حسب رأيه ـ مشتركة بين المجالين: " قال فريجه وإن، لم تثمر بالشكل الممكن والمرغوب فيه، محاولات التنسيق والتعاون بينهما؛ فالسبب في ذلك يعود، على ما يظهر، إلى سيادة الطريقة النفسيّة في الفلسفة، وتطلعها إلى التسلل إلى المنطق. والحال أنّ الرياضيّات غريبة عن هذا الاتّجاه الفكري."[(2)]

بهذه الكيفيّة جاء مشروع فريجه؛ حلاّ جديدا لمشكلات قديمة، انطلق بالثورة على المفاهيم الكلاسيكيّة في الرياضيّات والمنطق، وعمل على تجاوزها ببناء نظام منطقي على غرار علم الحساب الرّياضي مستخدما رموز وعلامات هذا الأخير، ليكون هذا النظام بدوره أساسا للعلوم الرياضيّة في البرهنة والاستدلال. هذه الثورة لم تقتصر على علمي الرياضيّات والمنطق،

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l’arithmétique**, [73], §62, p.188.
النص باللغة الفرنسية:
" Si nous n’avons aucune représentation ni intuition d’un nombre comment peu-il jamais nous être donné ?"

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [v], p188.
النص باللغة الفرنسية:
" Si, malgré plusieurs tentatives des deux parties (mathématique et philosophie) la collaboration de ses deux sciences n’est pas aussi fructueuse que-il serait souhaitable et possible cela tient, semble-il, à ce que la méthode psychologique prévaut en philosophie et tend à s’introduire en logique .or, les mathématique sont étrangères à ce courant de pensée."

بل امتدّت نتائجها إلى مباحث فلسفيّة؛ إذ يعدّ مشروعه لتأسيس لغة رمزيّة للفكر - كما سبقت الإشارة - امتدادا نقديّا لمحاولات سبقته يرجع تاريخها إلى العصر الحديث مع بداية محاولات تطوير المنطق، بعد ثبات عدم فعاليّته في صورته الأرسطيّة، وذلك بإدخال تعديلات عليه بغرض تحويله من أداة حكم فقط إلى أداة حكم واكتشاف تساهم في تقدّم العلوم، وقد أشار فريجه نفسه إلى ذلك في مؤلّفاته: " في الحقيقة، لم أرد وضع حساب عقلي فقط، بل لغة رمزيّة بالمعنى الذي قصده ليبنتز باعتبار حساب الاستنتاج، في رأيي جزءا ضروريّا في لغة رمزيّة." [(1)] وأضاف في كتابه **" أسس علم الحساب"** قائلا: " من الواضح أنّني؛ أنشد بالضبط تحديد ما أراد قوله مؤلّفون آخرون، خاصّة كانط."[(2)] ومن هنا نتساءل: **ماذا أخذ فريجه عن كانط ؟ وما الذي استمدّه من ليبنتز؟ وهل يعني ذلك أنّ مشروعه مجرّد تكرار حرفي لأفكار السّابقين ومحاولة لتجسيدها ؟ أم أنّه مسعى أصيل ومعنى جديد أضفاه عليها ؟ وإذا كان الأمر كذلك ففيم تكمن أصالته ؟ وما الجديد فيه ؟ هل كان مجرّد نزوع من فريجه إلى التغيّير وطلب الجديد ؟ أم أنّه تعبير عن إشكال معرفي عميق تطلّبته المقتضيّات المعرفيّة لتلك المرحلة ؟**

أسئلة نحاول الإجابة عنها بالعودة إلى المفاهيم التي أكّد عليها فريجه في مؤلّفاته، وسنحاول التركيز على نقطتين أساسيّتين باعتبارهما - في اعتقادنا - أهمّ ما جعل فريجه أكثر التصاقا بالفلسفة منه بالعلم وهما:

1 ـ مناقشته للآراء التقليديّة المتعارضة حول طبيعة المفاهيم الأساسيّة لعلمي الحساب والمنطق: " ... ظهر لي جيّدا مناقشة بعض آراء الفلاسفة والرياضيّين حول المسائل التي نودّ بحثها."[(3)]

2 ـ سبل التقويم التي اقترحها لإصلاح وتطوير العلمين.

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Sur le but de l'idéographie**, in, **Ecrits logiques et philosophiques** , p.71.

النص باللغة الفرنسية:

" En fait, je n'ai pas voulu créer seulement un calculs ratiocinatar mais une lingua characterica du sens de Leibniz , étant bien entendu que, le calcul de la déduction est à mon sens partie obligée d'une idéographie."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [4], §3, p127 la note1.

النص باللغة الفرنسية:

" Il est bien clair que; je vise précisément ce que d'autres auteurs, Kant en particulier, ont voulu dire par là."

(3) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, introd.[IV], p118.

النص باللغة الفرنسية:

" ...il m'a paru bon de discuter quelques opinions de philosophes et de mathématiciens sur les questions que nous nous proposons d'examiner."

1 - نقد النزعة النفسانيّة: Psychologisme

ترجع جذور النّزعة النفسانيّة في الفلسفة إلى السّفسطائي اليوناني الشهير **بروتاغوراس** الذي جعل في مقولته الشهيرة **"الإنسان مقياس كلّ الأشياء"**؛ الحقيقة فرديّة ذاتيّة، وأنكر وجود حقيقة موضوعيّة منفصلة عن الإنسان، وقد ردّ **أفلاطون** كما رأينا على هذه النّزعة مؤكدا في محاورة **" تياتيتوس"** أنّ الأخذ برأي بروتاغوراس يقود إلى التسوية بين حديث العاقل وحديث المجنون*. وفي العصر الحديث طغت النظرة السيكولوجيّة على المذاهب الفلسفيّة الحديثة بسبب الانقلاب الذي أحدثه **ديكارت** في الفلسفة حينما نقل البحث الفلسفي من النظر في الوجود إلى النظر في الفكر؛ إذ اتّخذ يقين التجربة النفسيّة المصاحبة لمبدأ **" أنا أفكّر"** أساسا لكلّ يقين آخر بما في ذلك اليقين المنطقي.

لقد تأثّرت الفلسفة الحديثة كلّها بموقف ديكارت هذا؛ حيث نجد: " النّزعة النفسانيّة في بحث المسائل المنطقيّة كتأليف الأحكام وتركيب الاستدلالات عند فلاسفة كثيرين من بعده: لوك، وبركلي، وهيوم، وكوندياك، وسبنسر وغيرهم؛ تجلّى ذلك في ربطهم المسائل المنطقيّة الكبرى بعمليّة نفسيّة آليّة هي التداعي أو الترابط بين الأفكار؛ إذ تفنّنوا جميعا في استقصاء قوانين تداعي الأفكار كالتشابه، والتضاد، والاقتران في المكان وفي الزمان، والسببيّة وغير ذلك، بل حاولوا ردّ مختلف هذه القوانين إلى قانون واحد وأوّل تشتق منه جميعا، ويكون بالنسبة للعالم النفسي بمثابة قانون نيوتن في الجاذبيّة بالنسبة للعالم الطبيعي الذي يفسّر الحركات تفسيرا مطردا."[1]

هكذا أدّى انتشار النّزعة السيكولوجيّة في الفلسفة إلى تغلغلها في مجال المنطق، لكنّ أهمّ خاصيّة للمنطق المعاصر باعتباره نسقا رمزيّا استنباطيّا هي الصوريّة الخالصة والموضوعيّة التي تعني التجرّد تماما من كلّ نزعة ذاتيّة نفسيّة؛ **فهل لا غنى عن علم النفس في المنطق كما يبدو في منطق الفلاسفة، أم لا موضع لعلم النفس إطلاقا في المنطق كما هو الأمر في اللوجيستيقا(المنطق الرمزي) ؟**

ينبغي ألاّ يختلط المنطق بعلم النفس؛ لأنّه علم معياري وليس علما وصفيّا؛ هكذا أجاب فريجه عن السؤال السابق، وذلك هو المبدأ الذي تفرّغ لإثباته والدفاع عنه في أبحاثه. وبما أنّ تسرّب النّزعة النفسيّة لم يتوقف عند المباحث الفلسفيّة والمنطقيّة فحسب، بل انتقل إلى الرياضيّات أيضا وعلم الحساب على الخصوص، ولما كانت: " الرياضيّات غريبة عن هذا الاتّجاه الفكري ـ قال فريجه ـ نفهم بسهولة النفور الذي تثيره الاعتبارات الفلسفيّة عند عدد كبير من الرياضيّين. ... في الواقع علم الحساب لا علاقة له بالحساسيّة، ولا بصور داخليّة نابعة عن انطباعات حسيّة سابقة؛ في مقابل

* أنظر بحثنا هذا، الجزء الأوّل، الفصل الأوّل، ص ص(47 - 48).

[1] د. محمد ثابت الفندي، **أصول المنطق الرياضي(لوجيستيقا - Logistic)**، دار النهضة العربيّة، بيروت 1976، ص ص(55 - 56).

خاصـيّة الغمـوض وعـدم اليقـين لهـذه التكوينـات تتّسـم التصـوّرات والموضـوعات الرياضـيّة بالدّقة والوضوح."[1]؛ لا يكفي ـ حسب فريجه ـ استبعاد النّزعة النفسيّة من المنطق، بل يجب انتزاعها مـن الرياضـيّات أيضـا ومـن علـم الحسـاب بصـفة خاصـة: " مـن الممكـن ـ قـال فريجـه ـ أن يكـون نافعـا فحـص الصّـور المرافقـة للفكـر الرياضـي وتسلسـلها، لكـن لا يتـوهّم علـم الـنفس أنّـه يسـاهم بـأيّ شـيء فـي تأسيس علـم الحسـاب. العـالم الرياضـي، باعتبـاره كـذلك، لا يهـتم بهـذه الصّـور الداخليّـة، ولا بأصلها، ولا بتغيّرها. ... لنتوقف إذن عن الاعتقاد أنّ هذه الصّور تحمل أهمّية أساسيّة لبحثنا."[2]

ميّـز فريجـه بـين نـوعين مـن الأفكـار؛ أفكـار موضـوعيّة مسـتقلة عـن الأفـراد المـدركين لهـا وإن كـان الأفـراد هـم مـن يـدركها فـلا تتغيّـر بتغيّـر تصـوّرهم لهـا، بالتـالي يتوقـف صـدقها ووجودهـا عليهـا لا علـى الأفـراد، وأفكـار ذاتيّـة تشـير إلـى الصـوّر الذهنيّـة والانطباعـات الحسيّة الفرديّة، وهذه تعتمد في صحّتها على الشخص الذي يتصوّرها. لكن، عند البحث عن مصدر وأصل فكـرة ولـتكن العـدد مـثلا، **ألا نسـتعمل فعـل التفكيـر وهـو عمليّـة نفسـيّة** ؟ أجـاب فريجـه فـي كتابـه **" أسـس علـم الحسـاب"** قـائلا: " علينـا ألاّ نأخـذ وصـف أصـل صـورة علـى أنّهـا تعريـف، ولا الشـروط النفسـيّة والجسـميّة لإدراك قضـيّة علـى أنّهـا حجّـة، وألاّ نخلـط إدراك قضـيّة مـع صـدقها. لا ينبغـي أبدا، نسيان أنّ صـدق قضـيّة لا يتوقف عنـدما أتوقف عن التفكير فيهـا، وأكثر ممـا تكفّ الشمس الوجـود عنـدما أغمـض عينـي، إن اعتقـدنا أنّ التصـوّرات تنبـت داخـل الـنّفس كمـا تنبـت الأوراق علـى الأشـجار، وأنّ معرفـة ماهيّتهـا يـتمّ بالبحـث عـن تعريـف وجودهـا بمنـاهج نفسـيّة انطلاقـا مـن طبيعـة الـنّفس البشـريّة؛ هـذا التصـوّر يقـود كـلّ شـيء إلـى الذاتيّـة وينتهـي إلـى هـدم الحقيقـة. إن سـلّمنا بأنّ كلّ شيء في تغيّر دائم، لا شيء يظلّ ثابتا ولا شيء يحتفظ بوجوده، يكفّ العالم عن كونه قابلا للمعرفة،

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l’arithmétique**, introd., [v], p.p(118-119).

النص باللغة الفرنسية:

" Or les mathématiques sont étrangères à ce courant de penser et l’on comprend aisément la répugnance que suscite chez bon nombre de mathématiciens les considérations philosophiques. ... en fait, l’arithmétique n’a rien avoire avec la sensibilité, pas plus d’ailleurs qu’avec des images intérieures résidus d’impressions sensibles antérieures; le caractère labile et incertain de ces formations s’oppose à la détermination et à la fermeté des concepts et objets mathématiques."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, introd., [VI], p119.

النص باللغة الفرنسية:

" Il peut être utile d’examiner les représentations qui accompagnent la pensée mathématique et leur déroulement; mais que la psychologie ne s’imagine pas concourir en quoi que ce soit au fondement de l’arithmétique. Le mathématicien en tant que tel, se désintéresse de ces images intérieures, de leur origine et de leur changements. ... qu’on cesse donc de croire que ces représentations sont d’un intérêt essentiel pour notre recherche."

ويتلاشى كلّ شيء في ظلّ هذا الخلط."[1] معنى ذلك أنّه لإمكان الوجود ومن ثمّ المعرفة ينبغي تأسيسها على الثبات لا التغيّر، ينبغي أن يكون موضوعها ثابتا لا متغيّرا؛ وذلك هو الأفكار الموضوعيّة الصادقة المعبّر عنها بقضايا صادقة مثلها، والتي لا يتوقف صدقها ولا وجودها على أيّة ذات، وإن كان إدراكها يتمّ عن طريق الذات، إلاّ أنّ فعل التّفكير باعتباره إدراكا لهذا النّوع من الأفكار ليس فعلا نفسيّا ذاتيّا بل هو فعل عقلي موضوعي: " إن أردنا الخروج من دائرة الذاتيّة، نحن مرغمون ـ قال فريجه ـ على اعتبار المعرفة فعلا لا ينتج موضوعه؛ الموضوع المعروف، بل يدرك ما سبق في الوجود (الوجود القبلي)."[2] وهنا ظهرت لفريجه ضرورة تخليص العلم وخاصة علمي المنطق والحساب موضوع أبحاثه، من النزعة النفسيّة الذاتيّة، هذه الأخيرة ألحقت ضررا كبيرا بالمنطق لذلك ينبغي استبعادها تماما: " تمكّنت من تقدير حجم الأضرار الناجمة عن إدخال علم النفس في المنطق، واعتقدت في وجوب إظهار هذه الأضرار التي عانى منها المنطق. الأخطاء التي رأيت ضرورة إبرازها يرجع إلى مرض واسع الانتشار في الفلسفة ذاتها."[3] أمّا الرياضيّات ـ أضاف فريجه ـ: " فهي بعيدة عن هذا الاتّجاه. (...) في الواقع علم الحساب لا علاقة له بالحساسيّة، ولا بصور داخليّة ناتجة عن انطباعات حسيّة سابقة."[4]

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, introd., [VI], p.p(119-120).

النص باللغة الفرنسية:

" Qu'on ne prenne pas la description de l'origine d'une représentation pour une définition, et qu'on ne tienne pas les conditions psychologiques et corporelles de la conscience d'une proposition pour sa vérité.[...] On ne doit jamais oublier qu'une proposition ne cesse pas plus d'être vraie quand je n'y pense pas, que le soleil n'est anéanti: quand je ferme les yeux. [...] on semble croire que les concepts poussent dans l'âme individuelle comme les feuilles poussent aux arbres, on pense connaître leur essence on examinant leur genèse on cherchant à définir leur être par des voies psychologiques, à partir de la nature de l'âme humaine; or cette conception tire tout vers la subjectivité et, si l'on va jusqu'au bout, supprime la vérité. [...] Si, dans le flux perpétuel qu'emporte tout, rien ne demeurait fixe ni ne, gardait éternellement son être, le monde cesserait d'être connaissable et tout se perdrait dans la confusion."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les lois fondamentale de l'arithmétique**, tome1, p.XXIV, in, **Logique et philosophie chez Frege**, p.51.

النص باللغة الفرنسية:

" Si nous voulons sortir de la sphère de la subjectivité, -dit Frege- nous somme forcés de considérer la connaissance comme une activité qui ne produit pas le connu, mais qui saisit ce qui préexiste."

(3) **أنظر:** Gottlob Frege, **Compte rendu de philosophie der arithmetik I de E.G.Husserl**, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.159.

النص باللغة الفرنسية:

" J'ai pu mesurer l'extension des ravages fus à l'intrusion de la psychologie dans la logique et j'ai cru qu'il m'incombait de mettre en lumière les dommages subis par la logique. Les fautes que j'ai cru devoir signaler sont dues à une maladie largement répandue de la philosophie elle-même."

(4) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, introd., [V], p.p(119-120).

النص باللغة الفرنسية: ═

هكــذا، لتحقيــق مطلــب الموضــوعيّة، شــرع فريجــه فــي نقــد النزعــة النفسـيّة فــي المنطــق وعلــم الحســاب، بتحديــد موضــوع كــلّ واحــد مــن العلمــين تفاديّــا لاحتمــال إمكانيّــة الخلــط بين المنطقي والنفسي، و بين الرياضي والنفسي، أي بين الموضوعي والذاتي.

أ ـ في علم المنطق:

ـ قوانين المنطق هي قوانين الفكر:

لاحــظ فريجــه أنّ: " العلــوم المجــرّدة بحاجــة، وهــي حاجــة ماســة أكثــر فــأكثر بشــكل حــاد؛ إلــى وسيلة للتعبيـر تسـمح لهـا بتـدارك أخطـاء التأويـل وتفـادي أخطـاء الاسـتدلال، هـذه الأخيـرة كـالأولى سـببها ضـعف اللغـة، لأنّـه مـن المؤكّـد أنّنـا بحاجـة إلـى رمـوز حسيّة للتفكير."[1] وانطلـق مـن حقيقـة بديهيّـة هــي أنّ جميــع العلــوم تنشــد الحقيقــة، لكــنّ اهتمــام علــم المنطــق بهــذا الموضــوع خــاص جــدا يختلــف عن بقيّة العلوم الأخرى وهو " اكتشاف الحقائق هي مهمّة كلّ العلوم لكنّ معرفة قوانين الوجود الحقيقي تعود إلى المنطق."[2] **لكن ما هي قوانين الوجود الحقيقي ؟ ماذا قصد فريجه بكلمة" قانون" ؟**

تسـتعمل كلمـة قـانون بمعنيـين؛ فقـد تعنـي مـا هـو **واقـع** كـالقوانين الطبيعيّـة المنظّمـة لظـواهر الطبيعــة الفيزيائيّــة، والتــي تخضــع لهــا هــذه الأخيــرة فــي حــدوثها، وتعنــي فــي أحيــان أخــرى **" مــا ينبغــي أن يكــون"** كقواعــد الأخــلاق والسّياســة التــي تحــدّد مــا ينبغــي أن يكــون عليــه الســلوك الإنســاني، وهــي إلزاميّــة تحمــل طــابع الإلــزام داخليــا كــان أو خارجيــا. وقواعــد المنطــق فــي صــورته التقليديّـــة الأرســـطيّة باعتبـــاره **" فـــنّ التفكيـــر الصّـــحيح"**؛ يمكـــن أن تحمـــل المعنـــى الثّـــاني لكلمة **" قانون"** على اعتبار أنّها وضعت بغرض تحديد طريقة عمل الفكر؛ أي القوانين التي ينبغي أن يلتزم

═ " Or les mathématiques sont étrangères à ce courant ... . En fait l'arithmétique n'à rien à voir avec la sensibilité, pas plus d'ailleurs qu'avec des images intérieurs, résidus d'impressions sensibles antérieurs."

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Que la science justifie le recours à une idéographie**, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.63.

النص باللغة الفرنسية:

" Les sciences abstraites ont besoin, et ce besoin est ressenti de plus en plus vivement, d'un moyen d'expression qui permette à la fois de prévenir les erreurs d'interprétation et d'empêcher les fautes de raisonnement. Les unes et les autres ont leur cause dans l'imperfection du langage ; car il est bien certain que nous avons besoin de signes sensibles pour penser."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.170.

النص باللغة الفرنسية:

" Découvrir des vérités est la tache de toutes les science, mais c'est à la logique qu'il appartient de connaître les lois de l'être vrai."

بهـا فـي عمليّـة التفكيـر حتـى يتجنّـب الخطـأ والتنـاقض. هـذا مـا يقـود إلـى تصـوّر توجيـه هـذه القـوانين للفكـر داخليّـا كتوجيـه قـوانين الطبيعـة لمـا يحـدث فـي العـالم الخـارجي مـن ظـواهر، ومـن ثـمّ تحوّلهـا إلـى قـوانين نفسـيّة داخليّـة؛ فتتحـوّل قـوانين الفكـر إلـى قـوانين نفسـيّة، ويصبح المنطق جزءا من علم النفس بوصفه علم القوانين المنظّمة لفعل التفكير أي للسيرورة النفسيّة للفكر.

لكن هل هناك ما يبرّر معرفيّا أو منهجيّا التوحيد بين المنطق وعلم النفس ؟ هل فعلا الوجود الحقيقي هو الوجود النفسي ؟ هل يتوقف وجود الأشياء على حضورها الداخلي في العالم النفسّي للإنسان وبالتالي لا على وجود خارجي مستقل عن الذات ؟ أسئلة حاول فريجه الإجابة عنها بعد نقده هذه النزعة النفسيّة في المنطق؛ وذلك بتحديد موضوع علم المنطق: " منذ البداية، تجنبا لأيّ خلط،لاستبعاد كلّ خطأ، والإبقاء على حدود بين علمي النفس والمنطق، أحدّد كمهمّة للمنطق إيجاد قوانين الوجود الحقيقي، لا تلك المتعلّقة بفعل التعبير عن الرأي أو فعل التفكير. من هذه القوانين يبرز معنى لفظ " حقيقي"(صادق)."[1]، ورفض خلط المناطقة أصحاب النزعة النفسيّة بين المنطق وعلم النفس: " علينا أن نميّز بين نوعين من القضايا يخلط بينهما المناطقة من أصحاب النزعة النفسانيّة، علينا أن نميّز بين ما " يؤخذ على أنّه صادق" و" ما هو صادق"، وينصب هذا التمييز على صدق قوانين المنطق؛ فهي ليست قوانين نفسيّة تؤخذ بافتراض صدقها، بل ينبغي أن تكون صادقة، هي كذلك لأنّها القوانين التي تحدّد مسار تفكيرنا بصدد تحصيل المعرفة."[2]

[1] **أنظر:** Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.171.

النص باللغة الفرنسية:

" Pour exclure toute méprise et ne pas laisser s'estomper les frontières entre psychologie et logique, j'assigne pour tache à la logique de trouver les lois de l'être vrai et non celles de l'acte d'opiner ou de penser. De ces lois, on verra se dégager ce que veut dire le terme"vrai"."

[2] محمد محمد قاسم، **جوتلوب فريجه نظرية الأعداد بين الابستمولوجيا والانطولوجيا**، ص ص(36 - 37). نقلا عن:
Gottlob Frege, **The Basic Laws of Arithmetic**, (trans, by Montgomery Furth), Calefornia Press. U.S.A, 1964, p.p(22-23).

ـ تمييّز التصوّرات عن الصّور الذهنيّة:(وضع التصوّرات خارج تيار الوعي الداخلي).

ميّز فريجه في نقده للنزعة النفسيّة، بين مجالين إثنين: الذاتيّة ولا تواصليّة الصّور من جهة، والموضوعيّة وتواصليّة الأفكار(التصوّرات) من جهة أخرى، هذه الأخيرة باعتبارها ـ بالنسبة إليه ـ مضمون فعل التفكير، ليست عنصرا مؤسّسا لتيّار الوعي؛ إذ في مقابل الانطباعات الحسيّة والصّور الذهنيّة التي تشكّل مضمون الوعي، فإنّ فعل التفكير أي إدراك التصوّرات (الأفكار) فعل عقلي يدرك به الفكر أمرا خارجيّا بالنسبة إليه(خارجي بمعنى يوجد باستقلال عن كونه مدركا)، والسبب في ذلك أنّ التصوّرات موضوعيّة، أما الصّور سواء كانت انطباعات حسيّة أو صورا ذهنيّة، فهي ذاتيّة. وقد شرح فريجه الفرق بين الأفكار الموضوعيّة والصّور الذاتيّة في مقاله **"الفكرة"** قائلا: " لسنا حاملين للأفكار كحملنا لصّورنا؛ نملك فكرة لكن لا كما نملك صورة حسّيّة، صحيح أنّنا لا نرى فكرة كما نرى نجمة. ولهذا ينبغي اختيار عبارة خاصة وكلمة "إدراك" تصلح لهذا الغرض؛ فالقدرة العقليّة الخاصة، أي القدرة على التفكير، ينبغي أن تطابق فعل إدراك الفكرة؛ فالتفكير ليس إنتاج الأفكار، بل إدراكها."[(1)]

يعتقد فريجه أنّ الأفكار لكونها موضوعيّة مستقلّة في وجودها فهي واقعيّة؛ إذ تشكّل إلى جانب عالم الأشياء الحسيّة الخارجي وعالم الصّور الذهنيّة الداخلي **"عالما ثالثا"** للحقائق الثابتة اللازمانيّة التي توجد بمعزل عن كونها مدركة ومعبّرا عنها: " قال فريجه ليست الأفكار لا أشياء العالم الخارجي، ولا تصوّرات. بل ينبغي قبول مجال ثالث؛ يتّفق محتواه مع التصّورات(الذهنيّة) في كونها لا تدرك بالحواس، لكن أيضا مع الأشياء في كونها ليست بحاجة لحامل تكون مضمون وعيه."[(2)]

تستتبع هذه النظريّة الأنطولوجيّة ضرورة رفض الاتّجاه النفسي؛ إذ لو كان كلّ شيء صورة ذهنيّة لتوقف وجود الأشياء وكيفيّاتها على حضورها أو غيابها عن ساحة الوعي وهذا غير صحيح،

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.p.(190-191).

النص باللغة الفرنسية:

" Nous ne sommes pas porteurs des pensées comme nous sommes porteurs de nos représentation; nous avons une pensée, mais non pas comme nous avons une représentation sensible, il est vrai que nous ne voyons pas une pensée comme nous voyons une étoile. Aussi est-il recommandé de choisir une expression particulière et le mot "saisir"(fassen) s'offre à cet office. Un pouvoir spirituel particulier, le pouvoir de penser, doit correspondre à l'acte de saisir la pensée. Penser ce n'est pas produire les pensées mais les saisir."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.184.

النص باللغة الفرنسية:

" Les pensées ne sont ni des choses du monde extérieur ni des représentations ; il faut admettre un troisième domaine; ce qu'il enferme s'accorde avec les représentations en ce qu'il ne peut pas être perçu par les sens, mais aussi avec les choses en ce qu'il n'a pas besoin d'un porteur dont il serait le contenu de conscience."

كمـا يتلاشـى فـي هـذه الحالـة التميّيـز بـين التفكيـر باعتبـاره فعـلا عقليّـا والتخيّـل بوصـفه وظيفـة نفسيّة؛ لأنّ كلّ شيء يحدث في إطار الذاتيّة، ومن ثمّ يزول الاختلاف بين التصوّر الموضوعي والصّورة الذاتيّـة، وهـذا مـا لـم يقبلـه فريجـه، لـذلك ميّـز التصـوّر(الفكـرة) الموضـوعي المسـتقل عـن الأفـراد، وإن توقـف إدراكـه علـيهم إلاّ أنّـه لا يتغيّـر بتغيّـر تصـوّرهم لـه؛ عـن الصّـور الذاتيّـة وهـي الصّـور الذهنيّـة والـذكريات والانطباعـات الحسـيّة التـي يحملهـا كـلّ فـرد والتـي يعتمـد صـدقها علـى حاملهـا: " قـال فريجـه التصـوّر أمـر موضـوعي، لا ننشـئه ولا ينشـأ فينـا، بـل نبحـث عـن إدراكـه، ونصـل فـي الأخيـر إلـى إدراكـه حقيقـة، إن لـم نرتكـب خطـأ البحـث عـن حقيقـة حيـث لا يوجـد شـيء."[(1)]
هنـا يبـرز بوضـوح كيـف قـادت هـذه النظريّـة إلـى ظهـور الفلسـفة التحليليّـة؛ أي إلـى تحليـل الفكـر بواسـطة تحليـل اللغـة؛ لأنّـه عنـد وضـع الأفكـار خـارج الـوعي لابـد مـن البحـث، خـارج الـوعي الفـردّي؛ عـن أمـر موضـوعي يضـمّها جميعـا يمكّننـا مـن إدراكهـا فـي موضـوعيّتها واسـتقلالها؛ أي يكـون واسـطة بـين الـذات الفرديّـة والأفكـار الموضـوعيّة بحيـث يجعلهـا قابلـة لإدراك، فـلا قيمـة ولا معنـى لأفكـار مهمـا كانـت درجـة موضـوعيّتها وصـدقها، إن ظلّـت مسـتقلة تمامـا غيـر قابلـة لإدراك. ولـن يكـون هـذا الأمـر غيـر لغـة مشـتركة منظّمـة بالاتّفـاق حـول معـايير الاسـتعمال الصـحيح لمفرداتهـا، وحـول معـايير صـحّة العبـارات والجمـل والقضـايا بحيـث يخضـع تركيبهـا لقواعـد صـارمة، وتلـك هي اللغة الصوريّة الرمزيّة للفكر التي عمل فريجه على وضعها على غرار لغة علم الحساب الرياضي.

بالتّـالي تقـوم إمكانيّـة بلـوغ الأفكـار علـى إمكانيّـة التعبيـر اللغـوي عنهـا، وتقـوم موضـوعيّتها واسـتقلالها عـن السـيرورات الداخليّـة للـوعي فـي اسـتعمال هـذه اللغـة المشـتركة المنظّمـة، لـيس هـذا فقـط، بـل يقـود هـذا التصـوّر إلـى تصـوّر آخـر لازم عنـه ضـرورة؛ الأفكـار ليسـت فقـط مُترجمـة ومُعبّر عنهـا فـي إطـار اللغـة بـل أيضـا هـي نتـاج اللغـة، يتّضـح ذلـك كمـا سنرى فـي نظريّـة المعنـى والحقيقة عند فريجه؛ مفهومه للمعنى وعلاقته بالقضيّة(اللغة) وبالوجود(الانطولوجيا).

هكـذا انتهـى نقـد فريجـه للنزعـة النفسـيّة إلـى نتيجـة أنّ الأفكـار، بمـا أنّهـا لا تنتمـي إلـى مضـمون الوعي بل تتمتّع بوجود واقعي في عالم مستقل؛ فإنّ علم المنطق لابد أن يتميّز بوضوح عن علم النفس.

[(1)] أنظر:
Gottlob Frege, **Über das Trägheitsgesetz**, in, **Logique et philosophie chez Frege**, p.58.
النص باللغة الفرنسية:
" Un concept est quelque chose d'objectif (etwas objektives), que nous ne construisons pas (das wir nicht bilden), qui ne se construit pas non plus en nous, mais que nous cherchons à saisir et qu'en dernière instance nous parvenons réellement à saisir, pourvu du moins que nous n'ayons pas commis la faute de chercher une réalité là où il n'y a rien."

ب ـ في علم الحساب:

لـم يتوقـف انتشـار النزعـة النفسـيّة عنـد الفلسـفة والمنطـق فحسـب بـل امتـدّ إلـى المباحـث الرياضيّة، لـذلك لا يكفـي ـ حسب فريجـه ـ استبعادها مـن المنطـق بـل يجب انتزاعها مـن الرياضـيّات أيضـا: " لـم يكـن أبـدا ضـروريّا محاربـة مثـل هـذه الآراء بالتوجّـه إلـى الفلاسـفة وحـدهم، بـل أردت ـ إن أمكـن ـ الفصـل نهائيّـا فـي هـذه المسـائل محـلّ النّـزاع، بالتوجّـه أيضـا إلـى الرياضـيّين؛ كنـت إذن مرغمـا علـى التركيـز علـى علـم الـنفس، لا لشـيء إلاّ لـرفض إدخالـه فـي الرياضـيّات. ومـن جهـة أخـرى نصـادف عبـارات نفسـيّة فـي المباحـث الرياضـيّة أيضـا."[1]؛ لأنّ الرياضـيّات ـ حسـب فريجـه ـ قريبـة جـدّا مـن المنطـق، بحيـث لا يمكـن الفصـل بينهمـا: " كلّمـا عملـت الرياضـيّات علـى رفـض تـدخّلات علـم الـنفس، كلّمـا قلّـت قـدرتها علـى إنكـار علاقتهـا الوطيـدة بـالمنطق، وأشـاطر رأي الـذين أكّـدوا اسـتحالة الفصـل بينهمـا تمامـا. نقبـل علـى الأقـلّ أنّ قيمة برهان أو مشروعيّة تعريف ينبغي أن يكون موضوع بحث منطقي."[2]

كـان أحـد الفـروض الأساسـيّة التـي تفـرّغ فريجـه لإثباتهـا؛ أنّ مصـطلحات علـم الحسـاب يمكـن تعريفهـا بـالرجوع إلـى مصـطلحات منطقيّـة ولـيس بـالعودة إلـى صـور وعمليّـات نفسـيّة، ولا إلـى أشـياء وظـواهر تجريبيّـة. لـذلك مثلمـا فعـل بالنسـبة لعلـم المنطـق؛ حـدّد منـذ البدايـة موضـوع علـم الحسـاب لفصـله تمامـا عـن علـم الـنفس: " يبحـث علـم الحسـاب موضـوعات لا نكـوّن معرفـة عنهـا كعنصـر غريـب منقـول مـن الخـارج بواسـطة الحـواس؛ هـذه الموضـوعات معطـاة مباشـرة بالعقل الـذي يسـتطيع إدراكهـا كلّيـا كـأمر خـاص، هـدفي لـيس إنكـار أنّـه، دون انطباعـات الحـواس نكون أغبياء كالأبله، ولن نعرف شيئا عن الأعداد أو غيرها؛ بل هذه القضيّة النفسيّة لا تخصّنا هنا."[3]

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, introd., [VIII], p.120.

النص باللغة الفرنسية:

" Il n'aurait guère été nécessaire de combattre de telles opinions pour m'adresser aux seuls mathématiciens, mais je voulais trancher, définitivement, s'il est possible, ces questions litigieuses en m'adressant aussi aux philosophes, j'étais donc contraint de m'adresser sur la psychologie, ne serait-ce que pour récuser son intrusion dans les mathématiques. D'ailleurs, on rencontre des expressions psychologiques dans les traités de mathématiques, tout aussi bien."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, introd., [IX], p.121.

النص باللغة الفرنسية:

" Plus les mathématiques doivent refuser les secours de la psychologie moins elles peuvent nier leur rapport à la logique. Et je partage l'opinion de ceux qui tiennent pour impossible de le séparer nettement, on admettra au moins que la valeur d'une preuve ou la légitimité d'une définition doivent être l'objet d'une recherche logique."

(3) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [115], §105, p.225 et note2.

النص باللغة الفرنسية: =

ثـــمّ انتقـــل إلـــى نقـــد آراء الرياضـــيّين والفلاســـفة أصـــحاب الاتّجـــاه النفسّـــي فـــي هـــذا العلـــم؛ حـــدّد مفهومـــه للموضـــوعيّة: " أقصـــد بموضـــوعيّة؛ الاســـتقلال لـــيس عـــن العقـــل، بـــل عـــن إحساســـاتنا، حدوســـنا وصـــورنا، عـــن الصّـــور الداخليّـــة التـــي تأتينـــا مـــن ذكريـــات الانطباعـــات الماضـــيّة. إدّعاء قول ما هي الأشياء باستقلال عن العقل، هو إدّعاء الحكم بدون الحكم، غسل الجلد بدون تبليله."[1] وسعى لتحقيقها في علم الحساب معتبرا: " العدد ليس موضوعا لعلم النّفس ولا نتاجا لسيرورتنا النفسيّة."[2] بـل هـو تصـوّر موضـوعي؛ مثلمـا أنّ: " خـط الاسـتواء وهمـي، لكـن مـن الخطـأ اعتبـاره نتـاج خيالنـا، لأنّـــه لا يســـتمد وجـــوده مـــن فكرنـــا، لـــيس نتـــاج ســـيرورتنا النفســـيّة، حتـــى وإن كـــان الفكـــر وحـــده قـــادرا علـــى معرفتـــه وإدراكـــه. لـــو كانـــت المعرفـــة تعـــادل الإبـــداع مـــا اســـتطعنا قـــول أيّ شـــيء ايجـــابي حـــول خـــط الاســـتواء يتعلّـــق بفتـــرة ســـابقة عـــن هـــذا الإبـــداع."[3] كـــذلك: " العـــدد هـــو أيضـــا موضـــوعي؛ حينمـا نقـول " بحـر الشـمال يمتـدّ علـى10000 ميـل مربـع"، لا " بحـر الشـمال" ولا "10000" تُحيـل إلــى حالــة أو حادثــة داخليّــة، بــالعكس نــذكر تقريــرا موضــوعيّا تمامــا، مســتقلا عــن صــورنا وعواطفنــا. إن حـــدث وأن أردنـــا تغيّيـــر رســـم حـــدود بحـــر الشـــمال أو إعطـــاء معنـــى آخـــر لــــ 10000 لا ينبغـــي الاعتقـاد أنّ مضـمون الحكـم الأوّل الصـادق يصـبح كاذبـا، بـل يحـلّ فقـط مضـمون كـاذب محـلّ مضـمون صادق دون تغيّير في شيء حقيقة وصدق الأوّل."[4]

= " L'arithmétique traite d'objets dont nous ne prenons pas connaissance comme d'un élément étranger, apporté de l'extérieur par la médiation des sens ; ces objets sont donnés immédiatement par la raison, et elle peut les pénétrer totalement, comme ce qui lui est le plus propre. Mon intention n'est pas de nier que, sans impressions des sens, nous serions sots comme une souche, que nous ne saurions rien des nombres ni de quoi que ce soit d'autre ; mais cette proposition psychologique ne nous concerne pas ici."
Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [36], §26, p.115.

[1] أنظر:
النص باللغة الفرنسية:
" Par objectivité, j'entends indépendance par rapport a nos sensation, intuitions et représentations, par rapport aux images intérieurs qui nous viennent des souvenirs d'impressions passées, mais non indépendance par rapport à la raison prétendre dire ce que sont les choses indépendamment de la raison, ce serait prétendre juger sans juger, laver le cuir sans le mouiller."
Gottlob Frege, **Ibid.**, [34], §26, p.153.

[2] أنظر:
النص باللغة الفرنسية:
" Le nombre n'est pas un objet de la psychologie ou un produit de nos processus psychiques."
Gottlob Frege, **Ibid.**, [35], §26, p.154.

[3] أنظر:
النص باللغة الفرنسية:
" On dit souvent que l'équateur est une ligne fictive ; mais il serait faux d'y voir un produit de notre imagination. L'équateur ne tire pas son existence de notre pensée, ce n'est pas le produit d'un processus psychique, bien que seul la pensée puisse le connaître, que seule elle puisse s'en saisir, si la connaissance était l'équivalent d'une création, nous ne pourrions rien dire de positif sur l'équateur qui concerne une période antérieure à cette prétendue création."
Gottlob Frege, **Ibid.**, [34], §26, p.153.

[4] أنظر:
النص باللغة الفرنسية: =

وعلى هذا الأساس نقد فريجه آراء الرياضيّين والفلاسفة الذين تبنوا نزعة نفسيّة في تعريف العدد باعتباره مفهوما ذاتيّا تتضح طبيعته إسنادا إلى كيفيّة ظهوره في العقل: " قال فريجه أيضا يستطيع **بركلي** القول: " العدد ليس ثابتا ولا مثبت الوجود بصفة واقعيّة داخل الأشياء ذاتها؛ بل هو نتاج العقل الذي ينوّع طريقة تركيب الأفكار، على أساس هذا التنويع يتنوّع العدد أيضا؛ الذي ليس إلاّ مجموعة وحدات. نافذة =1، بيت به الكثير من النوافذ = 1؛ وكثرة من البيوت تشكّل مدينة."[1] و: " أضاف فريجه بهذا المعنى عرّف شلويميلش Schloemilch العدد كصورة لمكان شيء داخل سلسلة."[2]

تقود مثل هذه الأفكار - حسب فريجه - إلى اعتبار العدد حقيقة ذاتيّة نفسيّة ناتجة عن فعل داخلي نفسي أي عن سيرورة نفسيّة داخليّة تنتمي إلى علم النفس ولا علاقة لها بالعالم الخارجي ولا بعلم الحساب: " المقصود إذن هو بحث نفسّي؛ بهذا المعنى، وصف كهذا للسيرورات الداخليّة التي تسبق حكم العدد، لا يستطيع أيّا كانت صحّته، تعويض تحديد تصوّري حقيقي، لا يمكن استعماله لإثبات قضيّة حسابيّة؛ لا يقدّم أيّة خاصيّة للعدد."[3]؛ لأنّ العدد لا يمكن أن يكون صورة وإلاّ أصبح علم الحساب علم نفس، لكن موضوع علم الحساب ليس صور الأعداد بل الأعداد

= " Le nombre est tout aussi objectif ; quand en dit : " la mer du nord s'étend sur 10000 milles carrés ", ni " mer du nord " ni " 10000 " ne renvoient à un état ou un événement intérieurs. Bien au contraire on énonce une affirmation entièrement objective, indépendante de nos représentations et affectations. S'il nous arrivait de vouloir modifier le tracé des limites de la mer du nord ou de donner un autre sens à 10000, il ne faudrait pas croire qu'un même contenu de jugement primitivement juste serait devenu faux, simplement un contenu faux se serait glissé à la place d'un contenu vrai sans altérer en rien la vérité du premier."

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [33], §25, p.152.
النص باللغة الفرنسية:
" Aussi Berkeley peut-il dire : " le nombre n'est rien de fixe et d'établi existant réellement dans les choses mêmes, c'est une production de l'esprit, selon qu'il combine les idées de manière variable, le nombre varie également ; qui n'est qu'une collection d'unités, une fenêtre = 1, une maison dans la quelle il y a beaucoup de fenêtres = 1, et plusieurs maisons font une ville."."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, [37] , §27, p.155.
النص باللغة الفرنسية:
" C'est en ce sens que Schloemilch définit le nombre comme la représentation de la place d'un objet dans une série."

(3) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, [34], §26, p.p(152-153).
النص باللغة الفرنسية:
" Il s'agit donc d'une recherche psychologique ; en ce sens une telle description des processus internes qui précédent un jugement de nombre ne peut, quelle que soit sa justesse, remplacer une véritable détermination conceptuelle. On ne pourra rien en tirer qui puisse servir à prouver une proposition arithmétique ; elle ne livre aucune propriété du nombre."

ذاتهـا: " لـو كـان العـدد صـورة، أصـبح علـم الحسـاب علـم نفـس، والحـال أنّـه لـيس كـذلك؛ موضـوع علـم الحسـاب لـيس صـورة، لـو كـان الإثنـان صـورة، نحصـل علـى ملايـين مـن الإثنانـات، نسـتطيع القـول: إثنـاني أنـا، إثنانـك أنـت، إثنـان، جميـع الإثنانـات. مـع تـوالي الأجيـال تظهـر دائمـا إثنانـات جديـدة، ومـن يـدري، علـى مـرّ ألفيّـة، تتغيّـر بحيـث يصـبح $2 \times 2 = 5$ ؟ ورغـم هـذه الـوفرة نكـون علـى حـقّ فـي الشّـك فـي كثـرة الأعـداد لا نهائيّـا، مثلمـا اعتـدنا الاعتقـاد: يمكـن فـي الواقـع أنّ 10^{10} لـيس إلاّ رمـزا فارغـا، لـيس هنـاك أيّـة صـورة فـي أيّ موجـود يمكـن أن تملـك هـذا الاسـم. نرى إذن إلى أيّة عجائب ننتهي عندما نوسّع فكرة أنّ العدد صورة."[1]

وهنـاك - حسـب فريجـه - فلاسـفة آخـرون عرّفـوا العـدد كمجموعـة، تعـدّد أو كثـرة؛ فـي هـذه الحالـة يسـتثنى العـددان صـفر وواحـد مـن تصـوّر العـدد، كمـا أنّ معنـى هـذه الألفـاظ غيـر محـدّد؛ إذ تسـتعمل كمرادفـات للعـدد، لكـن دلالتهـا هـي مجموعـة، أعـداد كثيـرة أو مجـاميع، لـذلك لا يمكـن التطلّـع فـي مثـل هـذا التصـوّر للعـدد؛ إلـى العثـور علـى تحليـل لتصـوّر العـدد. فـي مقالـه" **عـرض نقـدي حـول فلسـفة علـم الحسـابI لــ هوسـرل**" ردّ فريجـه علـى النزعـة النفسـيّة لــ هوسـرل فـي كتابـه " **فلسـفة علـم الحسـابI**"، ومـن خلالـه اعتـرض ضـمنيّا علـى المنطـق التقليـدي القـائم علـى علاقـة الانـدراج أو التضـمّن حيث ينطلـق مـن تصـوّرات كليّـة مستخلصـة مـن الجزئيّـات عـن طريـق فعـل التجريـد وهـو فعـل نفسـي؛ إلـى تصـوّرات جزئيّـة مندرجـة فيهـا أي داخلـة فـي التصـوّرات الكليّـة المنطلـق منهـا، ولهـذا فهـو مجـرّد تحصـيل حاصـل لا جديـد فيـه، ومـن ثـمّ فهـو عقـيم غيـر منـتج ولا يساهم في تقدّم العلم.

أقـرّ فريجـه فـي هـذا المقـال أنّ قـراءة كتـاب هوسـرل مكّنتـه مـن: " تقـدير مـدى معانـاة شـمس الحقيقـة مـن صـعوبة تبديـد الضـباب النـاجم عـن اخـتلاط علـم الـنفس بـالمنطق. هنـا لحسـن الحظ نرى الأشعة الأولى؛ الفكرة تفرض نفسها بنجاح؛ المقصود هنا ليس صورنا بل الشيء ذاته الذي نحاول

[1] **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [37], §27, p.156.

النص باللغة الفرنسية:

" Si le nombre était une représentation, l'arithmétique serait de la psychologie, or, elle ne l'est pas ; l'objet de l'arithmétique n'est pas une représentation, si le deux était une représentation, nous aurions plusieurs millions de deux ; on pourrait dire ; mon deux, ton deux, un deux, tous les deux. Avec la suite des générations, des deux toujours nouveaux prendraient naissance, et qui sait si, au terme d'un millénaire, il ne se seraient pas modifiés en sorte que $2 \times 2 = 5$? Et malgré cette abondance on serait en droit de douter que les nombre soient infiniment, nombreux, comme on le croit, habituellement, il se pourrait en effet que 10^{10} ne soit qu'un signe vide, qu'il n'y ait aucune représentation en aucune être qui puisse recevoir ce nom, on voit donc à quelles merveilles, on aboutit lorsqu'on file un peut l'idée que le nombre est une représentation."

تصـوّره؛ هـو موضـوع بحثنـا وعباراتنـا."[1]؛ حيـث عـرض فـي بدايـة المقـال الأفكـار الموجهـة للنزعـة النفسـيّة عنـد هوسـرل، ثـمّ انتقـل إلـى إبـراز الخطـوط العريضـة لطريقـة هوسـرل فـي التحليـل، وخلـص إلـى أنّهـا طريقـة سـاذجة تعتمـد أساسـا علـى علـم الـنفس ومـن ثـمّ فهـي غيـر مقبولـة؛ أشـار فـي تعليقـه علـى هـذه الطريقـة إلـى أنّهـا محاولـة لوضـع تصـوّر سـاذج للعـدد وفـق مسـار علمـي متعلّـق مباشـرة بعلـم الـنّفس، وحـدّد مفهومـه الخـاص للتصـوّر السـاذج قـائلا: " أسـمي سـاذجا كـل تصـوّر لا يعتبـر العـدد تصـوّرا أو توسـيعا لتصـوّر، فـي حـين أن كـل تفسـير حـول العـدد يقـود فـورا وضـرورة إلـى هـذه النتيجـة. لكـن نسـمي سـاذجا حقيقـة التصـوّر الـذي يجهـل الصـعوبات التـي تعتـرض تحليـل العـدد ... التصـوّر الأكثـر سـذاجة هـو التفكيـر بـأن العـدد شـيء ... ومـن هنـا فكـرة أنّ العـدد هـو خاصـيّة شـيء... ومـن هنـا أيضـا الحاجـة إلـى تجريـد الأشـياء مـن خصوصـيّتها."[2] ولهـذا تنـدرج محاولـة هوسـرل ـ حسـب فريجـه ـ ضـمن: " تلـك التـي تحـاول القيـام بهـذا التجريـد في الإطار السيكولوجي."[3]؛ لأنّ هوسرل في تحليله لتصوّر العدد ـ حسب ما ذكر فريجه في المقال نفسه ـ عـرّف تصـوّر العـدد بأنّـه تصـوّر الكثـرة: " قـال هوسـرل يتضـمّن تصـوّر العـدد وإن كـان بإبـدال تصـوّرات أنـواع تابعـة لـه، الأعـداد إثنـان، ثلاثـة، أربعـة، ... الظـواهر المحسوسـة نفسـها التـي يتضـمّنها تصوّر الكثرة."[4]، لكن، بالنسبة لفريجه؛ الرابط المنطقي بين الكثرة والعدد غير واضح تماما في هذه الحالة،

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Compte rendu de philosophie der arithmetikI de E.G.Husserl**, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.157.

النص باللغة الفرنسية:

" A lire ce livre, j'ai pu mesurer combien le soleil de la vérité a de peine à percer les vapeurs que dégagent le mélange de la psychologie et de la logique. Ici bienheureusement, nous en voyons les premier rayons. L'idée s'impose victorieusement qu'il ne s'agit pas dans ce cas de nos représentation, que la chose même, ce que nous tentons de nous représenter, est l'objet de notre examen et de nos énoncés."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, p.144.

النص باللغة الفرنسية:

" J'appelle naïve toute conception pour laquelle le nombre n'est pas un concept ou une extension de concept, alors que toute réflexion sur le nombre aboutit d'emblée et nécessairement à cette conclusion. Mais on appellera naïve à proprement parler, la conception qui ignore les difficultés qui s'opposent à l'analyse du nombre ... la conception la plus naïve est de penser que le nombre est quelque chose ... de là l'idée que le nombre est la propriété d'une chose ... d'où aussi le besoin de nettoyer les objets de leur particularité."

(3) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, p.144.

النص باللغة الفرنسية:

" La tentative dont nous rendons compte est à mettre au nombre de celles qui entreprennent ce nettoyage dans la bassine psychologique."

(4) أنظر: IHusserl, **Philosophie der arithmetik**, p.9, in, Gottlob Frege, **Ibid.**, p.142.

النص باللغة الفرنسية:

" Le concept de nombre -dit Husserl- ... subsume les nombres deux, trois, quatre ..., les mêmes phénomènes concrets que le concept de multiplicité."

كمـا أنّ الكثـرة مفهـوم غيـر محـدّد وغيـر دقيـق مقارنـة بوضـوح ودقـة مفهـوم العـدد: " قـال فريجـه فـي هـذه الأثنـاء لا نـرى بوضـوح الـرابط المنطقـي بـين الكثـرة والعـدد. ... بـل، مـن جهـة أخـرى؛ الكثـرة أقـلّ تحديـدا(أكثـر غموضـا) وأكثـر عموميّـة مـن العـدد."[1] بالتّـالي ينبغـي التمييـز بـين انـدراج شيء تحت تصوّر وتبعيّة التصوّرات، وقبل ذلك ينبغي أوّلا تحليل تصوّر الكثرة في علاقته بتصوّر العدد.

عــرّف هوســرل المجمــوع(الكثــرة) بــأنّ كــلّ أجزائــه مرتبطــة ضــمن مجموعــة بعلاقــة الجمـع، هـذه الأخيـرة لا تكمـن فـي حضـور المضـامين معـا فـي الـوعي، ولا فـي حضـورها المتتـالي، ولا المكــان باعتبــاره صــورة كليّــة، مبــدأ الاجتمــاع؛ بــل تكمــن العلاقــة فــي فعــل الجمــع ذاتــه، ولــيس هنــاك إلــى جانبــه مضــمونا عقليّــا يتميّــز بكونــه نتيجــة لــه: " قــال هوســرل علاقــة الجمــع هـي علاقـة أصـليّة ... ومـا ينبغـي فهمـه مـن علاقـة هـو حالـة الـوعي أو الظـاهرة التـي تضـمّ المضـامين المرتبطـة مـع أسـس العلاقـة."[2] بالتّـالي الجمـع - عنـد هوسـرل - فعـل نفسـي يعبّـر عنـه فـي اللغـة بـالحرف" و" : " قـال هوسـرل المجمـوع بصـفة عامـة لـيس أمـرا آخـر غيـر شـيء وشـيء وشـيء، ... إلـخ، أو شـيء وآخـر وآخـر، ... إلـخ، أو ببسـاطة : واحـد وواحـد وواحـد، ... إلـخ؛ نحصـل عليـه انطلاقـا مـن أيّـة كثـرة حسّـية ... بتجريـد الطبيعـة الجزئيّـة للمضـامين الفرديّـة المدركـة معـا ضـمن المجمـوع ... بهــذا التجريــد العــددي نحصــل علــى ردّ المضــمون إلــى نهايتــه."[3] ولهــذا أضــاف هوســرل: " تندرج صورة تحت تصوّر الكثرة في كلّ مرّة تجمع في مجموعة مضامين، أيّا كانت، معطاة منفصلة."[4]

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Compte rendu de philosophie der arithmetikI de E.G.Husserl**, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.157.

النص باللغة الفرنسية:

" Cependant on ne voit pas clairement le lien logique de la multiplicité au nombre. ... Mais d’autre part, la multiplicité est plus indéterminée et plus générale que le nombre."

(2) أنظر: IHusserl, **Philosophie der arithmetik**, p.70, in Gottlob Frege, **Ibid.**, p.143.

النص باللغة الفرنسية:

" Le lien collectif est une relation originale. ... ce qu'il faut entendre par relation; c'est l'état de conscience ou le phénomène dans lequel les contenus reliés, les fondements de la relation, sont contenus."

(3) أنظر: Husserl, **Ibid.**, p.82, in, Gottlob Frege, **Ibid.**, p.p.(143-144).

النص باللغة الفرنسية:

" La pluralité en générale n'est rien d'autre que quelque chose et quelque chose et quelque chose, ...etc.; ou bien une chose et une autre et une autre ... ou plus simplement: un et un et un ...etc. ...nous y parvenons à partir de n'importe quelle pluralité concrète; ... on fera abstraction de la nature particulière des contenus individuels saisis ensemble dans la pluralité ... avec cette abstraction numérique, on a même la réduction du contenu à son terme."

(4) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, p.143.

النص باللغة الفرنسية:

" Une représentation –dit Frege- tombe sous le concept de pluralité chaque fois qu’elle lie en une collection des contenus quelconques données séparément."

من هنا يتّضح لنا أنّ هوسرل يعتبر العدد صورة ذاتيّة نفسيّة؛ أي تجريدا ذهنيّا من صنع العقل انطلاقا من أيّة كثرة حسيّة عن طريق فعل التجريد وهو فعل نفسي داخلي: " قال هوسرل لا نستطيع تعريف التصوّر العام للعدد إلاّ بتحديد التشابه الكائن بين كلّ تصوّرات العدد. [...] معطى عدد يرتبط بمجموع(مجموعة، كثرة) الأشياء المعدودة. مجموع من هذا النوع يعبّر عنه بواسطة الرابط " و"."[1]

إنّ تصوّرا كهذا يندرج حسب فريجه؛ ضمن علم النفس لا علم المنطق ولا علم الحساب، ويقود إلى نتيجة خطيرة تؤدّي إلى هدم العلم من الأساس؛ بحيث يتلاشى الاختلاف بين التصوّرات الموضوعيّة والصور الذاتيّة، وبين فعل التفكير العقلي وفعل التخيّل النفسي، وبتلاشي الحدود بين الذاتي والموضوعي، يتّخذ الذاتي مظهر الموضوعي، باختصار: " التصوّرات هي إذن أيضا صور، هي فقط أقلّ كمالا من الأشياء، رغم ذلك تملك خصائص ما جرّدت منه. ... في حين أنّه؛ في رأيي، اندراج شيء تحت تصوّر هو معرفة علاقة سابقة الوجود(قبليّة)، الأشياء هنا مغيّرة حقيقة، موضوعة تحت التصوّر نفسه، تصبح شبيهة بعضها ببعض."[2]

هكذا وحّد هوسرل بين التصوّرات بوصفها مفاهيم موضوعيّة والصور الذهنيّة باعتبارها ذاتيّة مرتبطة مباشرة بالفرد الذي يحملها؛ حين وضعها جميعا ضمن حالات الوعي لأن كلّ شيء يحدث عنده في إطار الذاتيّة. وهذا ما لم يقبله فريجه؛ إذ لو كان الأمر كذلك لتوقف وجود الأشياء وكيفياتها، وكذا وجود الأفكار وخصائصها؛ على حضورها أو غيابها عن ساحة الوعي وهذا غير صحيح وغير مقبول، فقد ميّز فريجه بين نوعين من الصّور: " الصّورة بالمعنى الذاتي هي ما تنطبق عليه القوانين النفسيّة للتداعي، هي من طبيعة حسيّة، تختلف باختلاف الأشخاص، والصّورة بالمعنى الموضوعي، تنتمي إلى المنطق، غير حسيّة جوهريّا، هي ذاتها عند الجميع.

(1) أنظر: Husserl, **Philosophie der arithmetikI**, p.p.(88-185), in, Gottlob Frege, **Compte rendu de philosophie der arithmetikI de E.G.Husserl**, p.p(144-148).

النص باللغة الفرنسية:

" On ne peut pas définir le concept générale de nombre sinon en indiquant la ressemblance qu'ont entre eux tous les concepts de nombre. [...], la donnée d'un nombre se rapporte à la totalité (ensemble, multiplicité) des objets comptés. Une totalité de ce genre est parfaitement exprimée au moyen de la conjonction "et"."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, p.145.

النص باللغة الفرنسية:

" Les concepts sont donc eux aussi des représentations, ils sont seulement un peu moins complets que les objets ; toutefois ils possèdent les propriétés de ce dont il sont abstraits. ... Alors qu'à mon sens la subsomption d'un objet sous un concept est la reconnaissance d'une relation préexistante, les objets sont ici réellement modifiés ; placés sous le même concept ; ils deviennent semblables les uns aux autres."

يمكـن تقسـيم الصّـور الموضـوعيّة إلـى أشـياء وتصـوّرات، ولتفـادي كـلّ خطـأ، أسـتعمل " صـورة " بالمعنى الذاتي فقط."[1] وبما أنّ العدد تصوّر وليس صورة ذاتيّة، وبما أنّ التصوّرات(الأفكار الموضوعيّة) لا تنتمـي إلـى مضـمون الـوعي بـل تتمتّـع بوجـود واقعـي فـي عـالم مسـتقل عـن عـالم الأشـياء الحسـيّة الخـارجي، وعـن عـالم الصـور الذهنيّـة الـداخلي؛ فـإنّ علمـي المنطـق والحسـاب ينبغـي أن يتميّـزا بوضـوح عــن علــم الــنفس. وبالتّــالي لا يفتــرض المنطــق، ولا علــم الحســاب؛ أيّــة معرفــة ســيكولوجيّة، ولا حتى مجرّد افتراض وجود عقل أو إنسان.

وقـد تخلـى هوسـرل ذاتـه عـن هـذه النّزعـة النفسيّة التـي تبناهـا فـي كتابـه " **فلسـفة علـم الحسـاب I**" (**1891**) فـي مؤلفاتـه اللاحقـة؛ إذ أشـار فـي تمهيـد الطبعـة الثانيّـة لكتابـه " **أبحـاث منطقيّـة**"(**1913**) Recherches Logiques؛ إلـى التطـوّر العقلـي الـذي قـاده إلـى التخلّـي عـن هـذه النّزعـة قـائلا: " أظهــرت هــذه الخاصــيّة للكتـــاب القــديم؛ إمكانيّـــة مــنهج تصــحيحي يرفـــع، بــوعي وبالتــدرّج؛ القـارئ إلـى مسـتوى **الأفكـار***؛ بحيـث اتّضـح تمامـا الغمـوض والـنقص الـذي رضـينا بـه سـابقا."[2]؛ ميّـز هوسـرل تمييـزا واضـحا بـين نـوعين مـن الوصـف: " الوصـف النفسـي الـذي يـتمّ داخـل التجربـة الداخليّــة فــي المســتوى نفســه لوصــف الحــوادث الخارجيّــة للطبيعــة، والوصــف الفينومينولــوجي الــذي تظــلّ فيــه كــلّ التــأويلات المفارقــة للمعطيــات الثابتــة [...] لأنــا واقعــي؛ مســتبعدة تمامــا."[3]؛ لأنّ الموقـف الطبيعـي ـ حسـب هوسـرل ـ هـو مقابلـة كـلّ حكـم حـول الوجـود المكانوـ زمـاني Spatiotemporelle بمــنهج الوضــع بــين قوســين، وقــد أكّــد أنّ تحلــيلات " أبحاثــه المنطقيّــة" لــم تتمحــور حــول حقــائق تجريبيّــة نفســيّة بــل هــي تحلــيلات لجــوهر الأشــياء Eidétiques.[4] كمــا أعطــى فــي الكتــاب نفســه ثلاثــة أدلّــة علــى اســتقلال علمــي الــنفس والمنطــق: " الأوّل: إذا كان المنطق متوقفا على علم النفس فإنّ قوانينه تصبح غامضة مثل قوانين هذا الأخير. وليس الأمر كذلك

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [37], §27, p.155 note2.

النص باللغة الفرنسية:

" La représentation au sens subjectif, est ce à quoi s'appliquent les lois psychologiques de l'association, elle est de nature sensible, elle est différente chez différentes personnes. La représentation au sens objectif, appartient à la logique, et elle est essentiellement non sensible, elle est la même pour tous. On peut diviser les représentations objectives en objets et concepts, et pour évité toute erreur, j'emploierai " représentation " dans le sens subjectif seulement."

* قصـد هوسـرل هنـا كتابـه " **أفكـار موجّهـة مـن أجـل فينومينولوجيـا**"(**1913**) Idées directrices pour une phénoménologie.

(2) أنظر: Husserl, **Recherches Logiques**, tome1, trad., H.Elie et al, P.U.F, paris 1969, p.p.(XIV-XV).

(3) أنظر: Husserl, **Ibid.**, p.XVI.

(4) أنظر: Michael Dummett, **Les origines de la philosophie analytique**, p.40.note *.

فـإنّ قـوانين المنطـق واضـحة ومضـبوطة. الثـاني: إذا توقـف المنطـق علـى علـم الـنفس فـإنّ قوانينـه تكـون مستمدّة مـن التجربـة. بيـد أنّ الأمـر لـيس كـذلك لأنّ قـوانين المنطـق يقينيّـة قبـل التجربـة. الثالـث: إنّ قـوانين المنطـق لا تشـير أبـدا إلـى عمليّـات نفسـيّة مـن أي نـوع كـان، ويمكـن الجهـل التـام بعلـم الـنفس مـع معرفـة تامـة بـالمنطق. فالتفسـير النفسـي للمنطـق(السيكولوجيسـم) لا يقـدّم جديـدا ولا يلقـى ضـوءا علــى اليقــين المنطقــي."[1]، واختصــر **برترانــد رســل** الفــرق بــين العلمــين فــي كلمــة مشــهورة تــأثر فيهــا بفلســفة ليبنتــز الأب الأوّل للمنطــق الرمــزي(اللوجيســتيقا)؛ مفادهــا أنّ: " الحقــائق المنطقيّــة تظـلّ قائمـة حتـى ولـو لـم يوجـد هـذا العـالم ولا العقـل المفكّـر، وأضـاف أنّـه يعنـي بـذلك أنهـا توجـد فــي كــلّ " العلــوم الممكنــة" علــى حــدّ تعبيــر ليبنتــز. أمّــا علــم الــنفس فــلا بــدّ لــه مــن هــذا العــالم ومن العقل الإنساني بالذات."[2]

[1] د. محمد ثابت الفندي، **أصول المنطق الرياضي(لوجيستيقا - Logistic)**، ص ص(58 - 59).
[2] د. محمد ثابت الفندي، **المرجع السابق**، ص 60.

2 - نقد النزعة الصورانيّة(الشكلانيّة): Formalisme

فاق أنصار النزعة **الصورانيّة*** أصحاب الاتّجاه النفساني في سوء فهم الرياضيّات والمنطق، حيث اعتبروا الرموز مجرّد أشكال فارغة من وضع الإنسان، تمتاز بالصّورية الخالصة بمعنى أنّها لا تحمل مضمونا ولا تكتسب معنى إلاّ ضمن السّياق الذي ترد فيه، وما ينشأ بينها من علاقات لا تزيد عن كونه عمليّات آليّة ليس لها دلالة محدّدة ولا واقعا معيّنا: " قال فريجه في هذه الحالة يفسّر عالم الحساب ذو النزعة الصورانيّة العدد بأنّه خالي من المعنى، بأنّه ببساطة طريقة في الحديث فقط، وبأنّ العمليّات الحسابيّة التي يظهر فيها مجرّد لعبة رموز فارغة، مع الدهشة من احتمال إمكانيّة صدور شيء معقول منه."(1)

وقف فريجه في مواجهة هذه الأفكار مؤكّدا أنّ الرياضيّات ليس مجرّد تلاعب برموز فارغة طبقا لمجموعة من القواعد الاعتباطيّة؛ فلا نستعمل الكلمات والرموز الرياضيّة إلاّ إذا كانت تحمل معنى معيّنا: " إنّه على افتراض أنّها تعني شيئا نستعمل كلمات ورموزا رياضيّة، ولا أحد يتوقع رؤية ظهور معنى رموز فارغة. في المقابل، من الممكن أن يطور عالم رياضي عملياته الحسابيّة مطولا، دون أن يضع تحت هذه الرموز أي شيء حسّي أو موضوعا للحدس، لهذا ليست هذه الرموز خاليّة من المعنى."(2) وبالتالي: " لا يتوقف عالم الحساب ذو النزعة الصورانيّة عن قبول علم الحساب " مع مضمون " حتى وإن ادعى أنّه لا يتعامل إلاّ مع رموز فارغة، علامات مكتوبة."(3)

* ذهب منظر مذهب الصورانيّة الرياضي الألماني **دافيد هلبرت(1862 – 1943)** D.Hilbert إلى أنّ إصلاح علمي الرياضيّات والمنطق يقتضي الذهاب إلى أبعد من حدودهما الابتدائيّة ومسلماتهما الأوّليّة التي وصلت إليها الأبحاث السابقة عند فريجه وبيانو وراسل لينتهي هذا الذهاب إلى قبول حدود ومسلمات أوّليّة أخرى لا هي رياضيّة ولا هي منطقيّة، وإنما هي عاريّة تماما عن كلّ معنى رياضي أو منطقي لأنّها مجرّد رموز اسميّة نضعها وضعا، ومن ثمّ فهي صوريّة خالصة، وهي **"الأكسيوماتيك"** Axiomatique الذي تشتق منه الرياضيّات والمنطق متوازيين لا متصلين. وهكذا أرسى هذا الرياضي دعائم ميدان جديد هو **" الرياضيّات الشارحة"** Métamathématique .

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [11], §8, p.134.

النص باللغة الفرنسية:

" En ce cas l'arithméticien formaliste expliquerait que le nombre est dépourvu de sens, que c'est simplement une manière de parler, que les calculs où il figure sont un jeu avec des signes vides, quitte à s'étonner qu'il puisse en sortir quelque chose de raisonnable."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, [22], §16, p.143.

النص باللغة الفرنسية:

" Quand on emploie des mots ou des signes mathématiques, c'est avec la prétention qu'ils veulent dire quelque chose, et personne n'escompte voir naître un sens des signes vides. En revanche, il est possible qu'un mathématicien développe longuement ses calculs, sans rien mettre sous ces signes qui soit sensible ou objet d'intuition, ces signes ne sont pas pour autant dépourvus de sens."

(3) **أنظر:** Gottlob Frege, **Grandgesetze der Arithmetik, Begriffsschriflich Abgeleitet**, II, §137, in, François schmitz, **vérité et sens : retour à Frege**, in, journées de logique et philosophie, la logique science normative ou science appliquée, publications de l'université de Provence, Aix1996, p.519.

النص باللغة الفرنسية: =

بالتـالي، لا يعـدّ التفكيـر الرياضـي تفكيـرا ـ حسـب فريجـه ـ إلاّ بقـدر مـا ترمـز العلامـات التـي يسـتخدمها علمـاء الرياضـيّات إلـى **كيانـات واقعيّـة*** وبقـدر براعـة العـالم الرياضـي فـي اسـتخدامه للرمـوز والعلامـات اسـتخداما صـحيحا؛ يعكـس طبيعـة هـذه الكيانـات الواقعيّـة، وتشـتق قواعـد هـذا الاسـتعمال ـ عنـد فريجـه دائمـا ـ مـن المنطـق، فـالمنطق أسـاس الرياضـيّات، وحتـى يكـون النسـق الرياضـي صـحيحا متسـقا وواضـحا ينبغـي أن يسـتند إلـى أسـس منطقيّـة واضـحة. وقـد أشـار فريجـه إلـى كـل ذلـك فـي مقدّمـة كتابـه " **أسس علـم الحسـاب** " قـائلا: " يهـدف هـذا الكتـاب إلـى إثبـات أن اسـتدلالا رياضـيّا حقيقيّـا كالانتقـال مـن ن إلـى ن + 1 يقـوم علـى القـوانين العامـة للمنطـق وأنّـه لـيس بحاجـة إلـى قـوانين خاصـة تـنظم الفكـر مجتمعـة. بالتأكيـد، نسـتطيع اسـتعمال الأرقـام آليّـا، مثلمـا نسـتطيع التحـدّث علـى طريقـة ببغـاء، لكـن مـن الصـعب تسـميّة ذلـك تفكيـرا. أكثـر مـن ذلـك، هـل نسـتطيع قبـول أنّ الفكـر الـواقعي أسّـس لغـة الرياضـيّات الرمزيّـة، بحيـث أنّـه كمـا نقـول: يفكّـر عوضـا عنّـا."[1] وخلـص فـي ختامـه إلـى أنّ: " علـم الحسـاب منطـق متطـوّر، وكـلّ قضـيّة حسـابيّة هـي قـانون منطقـي مـع أنّهـا مشـتقّة. عندئـذ يكـون تطبيـق علـم الحسـاب فـي معرفـة الطبيعـة تمـثّلا منطقيّـا لوقـائع الملاحظـة(الملاحظـة ذاتهـا تتضـمّن تمرينـا منطقيّـا)؛ ويكون الحساب استنتاجا."[2]

= " L’arithméticien formaliste ne cesse d’admettre l’arithmétique "avec contenu" même s’il prétend n’avoir affaire qu’à des signes vides, des marques graphiques."

* واقعيّـة الكيانـات الرياضـيّة عنـد فريجـه تعنـي: الثبـات، والـدوام، والموضـوعيّة؛ باعتبارهـا تنتمـي إلـى مجـال ثالـث يختلـف عـن عـالم الأشـياء الحسـيّة الخـارجي وعـالم الصـور الذهنيّـة الـداخلي؛ هـو عـالم الأفكـار الموضـوعيّة لـذاتها والمستقلة بـذاتها عـن كـلّ شـيء سـواها. ولهـذا لا تسـتند واقعيّـة الأفكـار الموضـوعيّة عنـد فريجـه علـى أسـاس حسّـي أو فيزيائي متغيّر، ولا إلى أساس نفسي ذاتي متغيّر أيضا.

[1] **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, introd., [IV], p.117.

النص باللغة الفرنسية:

" Cet ouvrage montra qu’un raisonnement à proprement mathématique , tel que l’inférence de n à n + 1 repose sur les lois logiques générales, et qu’il n’est pas besoin de loi particulières réglant la pensée par agrémentation. Certes, on peut utiliser mécaniquement les chiffres, tout comme on peut parler à la manière d’un perroquet ; mais on pourrait difficilement appeler cela penser. Tout au plus pourrait-on admettre que la pensée effective a constitué le langage symbolique des mathématiques en sorte que, comme on dit : il pense à notre place."

[2] **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, [99], §87, p.211 et note1.

النص باللغة الفرنسية:

" L’arithmétique -dit Frege- serait donc une logique développée, et chaque proposition arithmétique, une loi logique, bien que dérivée. L’application de l’arithmétique à la connaissance de la nature, serait alors l’élaboration logique des faits d’observation (l’observation implique elle-même une activité logique) ; et calculer serait déduire."

هكذا شبّه فريجه استعمال أصحاب هذا الاتّجاه للأرقام والرموز الرياضيّة بحديث الببغاء الذي يتعلّم لفظ الكلمات آليّا دون التفكير في معنى ما يصدر عنه من أصوات؛ فلا يدرك أنّها تعبّر عن رموز وإشارات تحمل معاني وتعبّر عن دلالات، وبالتالي يجهلون أو يتجاهلون أنّه إن كانت الرياضيّات علم؛ فهي لغة رمزيّة يقتضي انسجامها معنى ومضمونا معيّنا لرموزها.

في كتابه **" أسس علم الحساب "** ذكر فريجه؛ أنّ من بين المواقف التي يمكن إدراجها ضمن هذه النزعة موقف الفيلسوف التجريبي الانجليزي **جون ستيوارت مل(1806 – 1873)** J.S.Mill الذي أكّد في جانب من رأيه في مسألة طبيعة المفاهيم الرياضيّة(مشكلة أسس الرياضيّات) أنّ العدد صفر والأعداد الكبيرة خاليّة من المعنى أي هي رموز فارغة لأنّ لا واقعة محسوسة تقابلها؛ بمعنى أنّه لأنّها ممتنعة عن الحدس الحسّي فهي خاليّة المعنى، وبالتالي كلّ عمليّة حسابيّة تظهر فيها خاليّة من المعنى أيضا، هي مجرّد لعبة رموز فارغة لا مضمون حسّي لها: " قال فريجه بيّن مل أنّه من المؤكد أنّ 0 خالي من المعنى؛ لأنّه لا أحد قط رأى أو لمس 0 حصى ... وأنّ العمليّات الحسابيّة التي يظهر فيها 0 هي لعبة رموز فارغة، لكن إن كانت هذه العمليّات الحسابيّة تعني بالضبط شيئا، الرمز 0 لا يمكن أن يكون خاليّا تماما من المعنى. ونرى من هنا أنّ 2 + 1 مثل 0؛ يمكن أن تحمل معنى دون ملاحظة الوقائع التي ذكرها مل."[1]

لكنّ أهمّ ممثّل لهذه النزعة - حسب فريجه دائما - هو هنكل Hankel الذي أقام صورانيّته على مبدأ عدم تناقض التصوّرات معتبرا الأعداد مجرّد علاقات عقليّة لا مقابل لها في الواقع: " لم يعدّ العدد اليوم - كتب هنكل - شيئا، جوهرا موجودا باستقلال تام خارج الذات المفكّرة والمواضيع المفكّر فيها؛ لم يعدّ مبدأ مفارق كما اعتقد الفيثاغوريّون. تحيلنا مسألة وجود الأعداد إما إلى الذات المفكّرة أو الموضوعات المفكّر فيها والتي تمثّل الأعداد علاقاتها. يعتبر الرياضي مستحيلا بالمعنى الدقيق ما هو مستحيل منطقيّا؛ بمعنى ما يتضمّن تناقضا، ليس ضروريّا إثبات عدم إمكانيّة قبول الأعداد المعتبرة ممكنة منطقيّا، إن كان تصوّرها معرّفا بوضوح وتميّز، إن كان إذن بعيدا عن كلّ تناقض؛ لن تكون المسألة غير معرفة إن كان هناك في مجال الواقع، في ما هو حدسي أو معطى حاليا موضوعا لهذا العدد؛ إن كانت هناك موضوعات يمكن أن تكون مادة

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [11], §8, p.134.

النص باللغة الفرنسية:

" Mill expliquerait que, certainement 0 est dépourvu de sens, car personne jusqu'à présent n'a vu ni touché 0 caillou ... et que les calculs où figure 0 sont un jeu avec des signes vides, mais si précisément ces calculs veulent dépourvu de sens. Et on voit par là que 2 + 1, tout comme 0; pourrait avoir un sens sans qu'aient été observés les faits auxquels Mill fait appel."

الأعداد باعتبارها علاقات عقليّة من نوع معيّن."[1] وبما أنّ هنكل لم يحدّد في قوله السابق إن كانت الأعداد توجد في الذات المفكرة أم في الموضوع المفكر فيه أم فيهما معا؛ فلا يخرج معنى قوله عن أمرين: إما أنّ وجود الأعداد مرتبط بالذات المفكرة، ويعني ذلك الوقوع في نزعة نفسيّة مرفوضة في المجال الرياضي: " قال فريجه عندما أراد هنكل في إجابته عن السؤال المطروح ربط وجود العدد بالذات المفكرة جعله،على ما يظهر، مشكلا سيكولوجيّا، وهو ليس كذلك أبدا: لا تهتمّ الرياضيات بطبيعة نفسنا، وأيّا كانت الإجابة عن سؤال سيكولوجي، لن يكون لها أثر على هذا العلم. بالمعنى المكاني؛ لا توجد الأعداد في كلّ الأحوال لا داخل ولا خارج ذات أو موضوع، توجد خارج ذات، لكن بالمعنى الذي لا تكون به ذاتية."[2]؛ وإما أن نقبل أنّ الوحيد الذي يقبله الرياضي هو التناقض المنطقي، بالتالي بما أنّ الأعداد المفترضة(الأعداد المركبة، والأعداد السالبة، والأعداد ناطقة والأعداد الحقيقيّة) علاقات عقليّة خاليّة من التناقض المنطقي بمجرّد وضع تعريف محدّد لها، ومن ثمّ نقبل مشروعيّتها، وإذن انطباق قواعد الحساب عليها كبقيّة الأعداد الأخرى، وهذا هو خطأ النظريّة الصورانيّة الذي لم يقبله فريجه: " تعاني النظريّة الصورانيّة للأعداد الناطقة، والأعداد المركّبة، والأعداد السالبة من هذا الخطأ: تقتضي أن تظلّ قواعد الحساب المعروفة صالحة، بقدر الإمكان، بالنسبة للأعداد المدرجة، و نستنتج من هنا خصائص وعلاقات عامة. إن لم نصطدم بأيّ تناقض نعتبر إدراج

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [104], §92, p.216.

النص باللغة الفرنسية:

" Le nombre n'est plus aujourd'hui -écrits Hankel- une chose, une substance qui existe en toute indépendance en dehors du sujet pensant ou des objets qui en sont l'occasion ; ce n'est plus un principe indépendant comme l'ont cru les Pythagoriciens. La question de l'existence des nombres nous renvoie soit au sujet pensant, soit aux objets pensés, dont les nombres représentent les relations. Le mathématicien tient pour impossible au sens strict cela seul qui est logiquement impossible ; c'est-à-dire qui implique contradiction. Il n'est pas besoin de démontrer qu'on ne peut admettre des nombres impossibles en ce sens, mais si les nombres considérés sont logiquement impossible, si leur concept est défini clairement et distinctivement, s'il est donc libre de toute contradiction, la question ne peut plus être que de savoir s'il y a dans le domaine du réel, dans ce qui est intuitif ou actuellement donné, un substrat pour ce nombre, s'il existe des objets qui puissent donner matière aux nombres en tant qu'ils sont relations intellectuelles d'un certain type."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [105], §93, p.216.

النص باللغة الفرنسية:

" Lorsque Hankel, en réponse à la question posée, veut lier l'existence du nombre au sujet pensant -dit Frege- il en fait, semble-t-il, un problème psychologique, ce qu'elle n'est nullement : la mathématique ne s'occupe pas de la nature de notre âme, et quelque soit la réponse à une question psychologique, cette réponse ne serai avoir aucune conséquence pour cette science. Au sens spatial les nombres ne sont en tout cas ni à l'intérieur ni à l'extérieur du sujet ou d'un objet ; ils sont bien en dehors d'un sujet, mais au sens où ils ne sont pas subjectifs."

هذه الأعداد مشروعا، وكأنّه لا يمكن أن يكون هناك أيّ تناقض خفيّ، وكأنّ غياب التناقض كان قبلا وجود الشيء."[1]؛ لأنّه قال فريجه: " لا يمكن قبول أيضا أنّ وحده ما يتضمّن تناقضا هو مستحيل في نظر الرياضي؛ لن نرفض تصوّرا لسبب أنّ خصائصه تحوى تناقضا؛ يكفي ألا نفترض أنّ شيئا يندرج تحت هذا التصوّر، بل إن كان التصوّر لا يحتوي على أيّ تناقض لن نستنتج أيضا أنّ شيئا يندرج تحته. زد على ذلك، كيف نثبت أنّ تصوّرا يتضمّن تناقضا ؟ ليس ذلك بحوزتنا دائما. يمكن ألا نرى أيّ تناقض: لا يستتبع ذلك عدم وجود أي تناقض؛ تعريف محدّد لهذا التصوّر ليس ضامنا للاتناقضه."[2]

هكذا لم يرفض فريجه الكسور، والأعداد المركّبة، والحقيقيّة ... إلخ ولم يعتبرها مجرّد رموز فارغة لأنّ لا مقابل لها في الواقع بل تناولها بالدراسة إلاّ أنّ دراسته لها تمّت بطريقة منفصلة تماما عن الأعداد الطبيعيّة لأنّها تستند - في رأيه - إلى المنطق في تقديم بناء جديد تماما يخصّها ويثبت وجودها كمجموعة كيانات مختلفة ومتميّزة عن الأعداد الطبيعيّة. وأهمّ ما ميّز انجاز فريجه في هذا المجال أنّه رفض فكرة تعريفه هذه الأعداد بطريقة التعميم انتقالا من تعريف الأعداد الطبيعيّة وعن طريق توسيعه: " تحت أيّ نوع ينبغي إذن أن تعطى لنا الكسور، والأعداد الصماء، والأعداد المركّبة؛ إن لجأنا إلى الحدس، ندرج عنصرا غريبا عن علم الحساب، لكن إن اكتفينا بتحديد تصوّرات هذه الأعداد بخصائصها، لا شيء يضمن اندراج شيء تحت هذه التصوّرات يطابق ضرورتنا التدليليّة. والحال أنّه على حقيقة هذا الاندراج بالضبط ينبغي أن تقوم حججنا. (...) لتعريف الكسور، والأعداد المركّبة،... إلخ نعود للبحث عن مضمون حكم يمكن أن يتحوّل إلى مماثلة(مطابقة) تكون أعضائها الأعداد التي نبحث عنها بالضبط. بعبارة أخرى، ينبغي

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [108], §96, p.219.

النص باللغة الفرنسية:

" La théorie formelle des fractions, des nombres négatifs, et des nombres complexes souffre de cette erreur : en exige que les règles de calcul connues demeurent, autant qu'il se peut, valides pour les nombres qu'on introduit, et on déduit de là des propriétés et relations générales. Si on ne se heurte à aucune contradiction on tient que l'introduction de ces nouveaux nombres et légitimée, comme s'il ne pouvait y avoir aucune contradiction cachée, et comme si l'absence de contradiction était déjà l'existence de la chose."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [105], §94, p.217.

النص باللغة الفرنسية:

" On ne peut pas admettre non plus que cela seul qui implique contradiction est impossible au regard du mathématicien. On se privera pas d'un concept pour le motif que ses caractères enveloppent une contradiction, il suffit de ne pas supposer qu'un objet tombe sous ce concept. Mais si le concept n'enveloppe aucune contradiction, on ne déduira pas encore qu'un objet tombe sous lui. De plus, comment montrera-t-on qu'un concept n'enveloppe aucune contradiction ? ce n'est pas toujours à notre portés. On peut ne voir aucune contradiction : il ne s'en suit pas qu'il n'en existe aucune ; une définition précise de ce concept n'est pas une garantie de sa non-contradiction."

إثبـات معنـى حكـم تميّيـز (تعـرف) لهـذه الأعـداد ... إن انتهجنـا المـنهج الصـحيح، تعطـى لنـا الأعـداد التـي نبحـث عنهـا كتوسيعات لتصـوّرات."[1] وبهـذا تبنـى فريجـه تجـاه مسـألة طبيعـة المفـاهيم الرياضـيّة (مشكلة أسس الرياضـيّات)، فـي مقابـل النزعـات النفسـانيّة والصـورانيّة، نزعـة تعـدّ ضـمن أهـمّ النزعـات فــي هــذا المجــال؛ هــي النزعــة المنطقانيّــة Logicisme؛ التــي تــردّ الرياضــيّات إلــى المنطــق، والتي أقامها هو ذاته على أساس جديد هو العدد باعتباره الموضوع الرئيسي لعلم الحساب.

تبقـى مسـألة مهمّـة ينبغـي الإشـارة إليهـا فـي ختـام حـديثنا عـن نقـد فريجـه للمـذهب الصّـوراني هــي كونــه أكثــر صــوريّة مــن مذهبــه المنطقــاني لأنّــه ينطلــق مــن مســلمات اســميّة خالصــة، لكنّــه وإن لـم يتّفـق معـه فـي اشـتقاق الرياضـيّات مـن المنطـق، إلاّ أنّـه لـم يختلـف عنـه بخصـوص أسـس المنطـق إذ بحـث مثلـه الحـدود والمسـلمات الأوليّـة التـي يسـتند إليهـا المنطـق، كمـا أنّـه يفتـرض مقـدّما المنطـق؛ فكـلّ نظريّـة أكسـيوماتيكيّة تفـرض مبـدأ عـدم التنـاقض كشـرط مسـبق لقيامهـا. وقــد ذكــر فريجــه مفهومــه للصــوريّة والفــرق بــين صــور يّتــه وصــوريّة المــذهب الصّــوراني فــي مقالــه" **حــول النظريــات الصــوريّة لعلــم الحســاب"** قــائلا: " تحــت اســم نظريّــات صــوريّة أتحــدّث عــن تصــوّرين لعلــم الحســاب، أســاند الأوّل وأحــاول تفنيــد الثــاني؛ يؤكّــد الأوّل إمكانيــة اسـتنباط كـلّ قضـايا علـم الحسـاب بطـرق منطقيّـة محضـة مـن تعريفـات، وينبغـي أن تكـون كـذلك. ... أصل الآن إلى التصور الثاني. ... يؤكّد أنّ رموز الأعداد 1/2، 1/3، **π** وغيرها هي رموز فارغة."[2]

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [115], §104, p.p.(224-225).

النص باللغة الفرنسية:

" Sous quelles espèces faut-il donc que nous soient donnés les fractions, les nombres irrationnels et les nombres complexes ? si nous avons recours à l'intuition, nous introduisons un élément étranger à l'arithmétique; mais si nous nous contentons de déterminer les concepts de ces nombres par leur caractères, rien ne garantit que quelque chose tombe sous ces concepts qui corresponde à nos réquisits. Or, c'est précisément sur la réalité de cette subsomption que doivent reposer nos preuves. (...) pour la définition des fractions, des nombres complexes, etc., on en revient à chercher un contenu de jugement qui puisse être transformé en une identité, dont les membres seront précisément les nombres cherchés. En d'autre termes, il nous faut pour ces nombres le sens d'un jugement de recognition, si nous procédons exactement les nombres cherchés nous seront donnés comme extension de concepts. "

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Sur les théories formelles de l'Arithmétique**, p.103, in, Claude Imbert, intro. de la trad. de, **Les fondements de l'arithmétique**, p.86.

النص باللغة الفرنسية:

" Sous le nom de théories formelles je parlerais de deux conception de l'arithmétique; la première a mon entier accord et je tenterai de réfuter la seconde ; la première affirme que toutes les propositions arithmétiques peuvent être déduites des définitions par des voies purement logiques et doivent l'être. ... J'en viens maintenant à l'autre conception ... Elle affirme que les signes des nombre ½, 1/3, Л etc., sont des signes vides."

3 ـ نقد النزعة الحدسانيّة: Intuitionnisme

بقي مذهب أخير في الصلة بين الرياضيّات والمنطق هو المذهب **الحدساني*** الذي عارض أنصاره كلا من النزعتين المنطقانيّة والصورانيّة؛ إذ رفضوا اشتقاق الرياضيّات من المنطق، ولم يعتبروها مجرّد لعبة رموز فارغة لا مضمون لها؛ بما أنّ الرياضيّات لا تقوم عند أصحاب هذا الاتّجاه على أيّ افتراض مسبق، فلا يبقى لها مصدر تعود إليه غير حدس يبرز مفاهيمها واستنتاجاتها بصفتها واضحة وضوحا مباشرا؛ أرجعوها إلى أصول حدسيّة حسيّة كانت أو عقليّة.

ـ في علم الحساب: الحدسانيّة الحسيّة(عند مل).

على رأس الفلاسفة الحدسانيّين يأتي الفيلسوف التجريبي الانجليزي جون ستيوارت مل الذي أرجع كلّ الحقائق والقوانين إلى مصدر وحيد هو الخبرة الحسيّة، مؤكّدا أنّ كلّ ما لديه من معارف يستند إلى أساس تجريبي ومن ثمّ فإنّ القضايا العدديّة ليست قبليّة: " قال فريجه يكون مشروعا التفكير أنّ الصيغ العدديّة تحليليّة أو تركيبيّة، قبليّة أو بعديّة، بحسب وجود أو عدم وجود قوانين عامة يستند إليها برهانها. هذا ليس رأي جون ستيوارت مل؛ يظهر للوهلة الأولى، أنّه أراد، مثل ليبنتز، تأسيس العلم على تعريفات: لأنّه عرّف مثله كلّ عدد. لكنّ الحكم المسبق بأنّ كلّ علم تجريبي هدم مباشرة هذه الفكرة الصحيحة؛ قال لنا إنّ هذه التعريفات لا تؤخذ بالمعنى المنطقي؛ بأنّها لا تكتف بتحديد معنى عبارة، بل تثبت في الوقت نفسه واقعة ملاحظة."[1] لأنّ الأعداد ـ حسب مل ـ رموز تسمّي كيانات واقعيّة هي أشياء فيزيائيّة و صفات محسوسة لأشياء محسوسة: " قال فريجه يشير اسم عدد عند مل إلى خاصيّة تنتمي إلى مجموعة الأشياء التي نسمّيها بهذا الاسم؛ هذه الخاصيّة هي الكيفيّة المميّزة التي شكّلت

* يرى أنصاره أنّه لا يمكن للمنطق أو الفلسفة أو أي علم، أن يكون أساسا للرياضيّات، تنتمي هذه النزعة إلى النظريّة البنائيّة أو المذهب البنائي Constructivisme وهو مذهب يربط وجود الموضوعات الرياضيّة بطرق إنسائها، وتكون برهنة ما بنائيّة Constructive إذا تمّ استخلاص منهج(قاعدة، أو حساب، أو إجراء Algorithmes) تنتج من خلاله الخاصيّة التي تقرر لنظريّة وجودها، وهي نظريّة تجد أصولها في فلسفة كانط E.Kant الذي قرر أن الحقيقة القصوى في الرياضيّات تكمن في الإمكانية التي يحملها العقل الإنساني لبناء المفاهيم.

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [9], §7, p.132.

النص باللغة الفرنسية:

" On serait légitime à penser que les formules numériques sont synthétique ou analytique, a posteriori ou a priori, selon qu'il existe ou non des lois générales sur les quelles s'appuie leur preuve. Tel n'est pas l'avis de John Stuart Mill ; a première vue, il semble vouloir, comme Leibniz, fonder la science sur des définitions : car il définit comme lui chaque nombre. Mais le préjugé que tout savoir est empirique ruine immédiatement cette juste pensée ; il nous dit que ces définitions ne sont pas à prendre au sens logique, quelles ne se contentent pas de fixer la signification d'une expression mais qu'elles affirment en même temps un fait d'observation."

بهـا المجموعـة أو يمكـن أن تقسـم بهـا. [...] وفـق مـل العـدد، إن صـحّ القـول، كـائن فيزيـائي."[1]
بالتـالي تصـبح قـوانين علـم الحسـاب، وفـق هـذا التصـوّر؛ حقـائق استقرائيّة سـماها مـل قـوانين الطبيعـة:
" في البرهان المذكور أعلى حول الصيغ العدديّة يسمّيها مل حقائق استقرائيّة، وقوانين عليا للطبيعة."[2]

انتقـد فريجـه بشـدّة هـذه النزعـة التجريبيّـة فـي تفسـير العـدد مشـيرا إلـى أنّ العـدد صـفر والأعـداد الكبيرة تمثل دليلا واضحا على أنّ الوقائع الفيزيائيّة لا تعدّ أساسا لأيّ تعريف عددي: " مـاذا يمكن أن تكون الواقعة الملاحظة ـ أو كما قال أيضا مل: الفيزيائيّة ـ المثبتة في تعريف العدد 777864 ؟ ضمن كثرة الوقـائع الفيزيائيّـة التـي تنكشـف لنـا. [...] هـل هنـاك مـن يسـتطيع إثبـات ملاحظـة الواقعـة المتضـمنة فـي تعريـف عـدد يتكـوّن مـن 18 رقمـا، وإنكـار أنّ رمـزا كهـذا يملـك، رغـم كـل شـيء، معنـى ؟ فـي هـذه الحالـة يكون العدد 0 لغزا، لأنّ لا أحد قط أبصر أو لمس 0 حصى."[3]

وعـارض بصـفة خاصـة النزعـة التجريبيّة عنـد مل حيث رفض كـون قـوانين علـم الحساب قـوانين طبيعيّة استقرائيّة بعديّة، بل هي قوانين منطقيّة صوريّة: " لم يتوقف مل عن خلط تطبيقات قضيّة حسابيّة، وهـي غالبـا فيزيائيّـة وتفتـرض ملاحظـات؛ مـع القضـايا الرياضـيّة الخالصـة. صـحيح أنّـه فـي الكثيـر من التطبيقات، يظهر الرمز + مطابقا لفعل جمع،لكن ليس هذا مـا يعنيه حقيقة. أقرّ بأنّنـا لا نستعمله بمعنـى فيزيـائي أو هندسـي، بـل بمعنـى منطقـي ... لا يطـابق الجمـع علاقـة فيزيائيّـة. بالتـالي، لا يمكـن أن تكـون القوانين العامة للجمع قوانين الطبيعة."[4] ولم يقرّ كون الأعداد كائنات فيزيائيّة متغيّرة، بل هي تصوّرات:

(1) أنظر: J.S.Mill, **System of logic**, livre III, Chap., XXIV, §5, in, Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [30], §23, [33], §25 p.p(149-152).

النص باللغة الفرنسية:

" Un nom de nombre, désigne une propriété qui appartient à l'agrégat des choses que nous dénommons par ce nom ; cette propriété, c'est la manière, caractéristique dont l'agrégat est composé ou dont il peut être partagé.[...] Selon Mill le nombre est en quelque sorte un être physique."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [12], §9, p.135.

النص باللغة الفرنسية:

" Dans la preuve citée, plus haut sur les formules numériques, Mill les nomme des vérités inductives, et lois de la nature d'ordre supérieur."

(3) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [9], §7, [11], §8, p.p.(132-134).

النص باللغة الفرنسية:

" Quel pourrait être le fait observé – ou comme dit encore Mill : physique – qui se trouve affirmé dans la définition du nombre 777864 ? de toute la richesse des faits physiques qui se dévoile à nous. [...] y aura-t-il quelqu'un pour affirmer qu'on ait jamais observé le fait qui doit être enveloppé dans la définition d'un nombre de 18 chiffres ? et pour nier qu'un tel signe ait malgré tout un sens ? En ce cas, le nombre 0 serait une énigme; car jusqu'à présent, personne n'a ni vu ni touché 0 caillou."

(4) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [13], §9, p.p.(135-136).

النص باللغة الفرنسية: =

" مؤكّد، كما قال مل، أنّ تفاحتين تختلفان من الناحيّة الفيزيائيّة عن ثلاث تفاحات، وأنّ حصانين يختلفان عن حصان واحد؛ إنّها ظواهر مرئيّة وملموسة مختلفة. لكن هل ينبغي الاستنتاج منها أنّ الثنائيّة، والثلاثيّة كائنات فيزيائيّة ؟ وأنّ زوجا من الأحذية وحذائين يشكّلان الظاهرة الفيزيائيّة المحسوسة نفسها؛ نحن هنا أمام اختلاف عددي لا يطابقه أي اختلاف فيزيائي؛ لأنّ إثنين وزوج(ثنائيّة) ليس الأمر نفسه، بالرغم من أنّ مل خلط بينهما خلطا غريبا. وكيف يمكن أن يتميّز تصوّران عن ثلاثة تصوّرات فيزيائيّا."[1] تخفي هذه النزعة ـ حسب فريجه ـ نزعة نفسانيّة بحيث تصبح قضايا علم الحساب قضايا تجريبيّة تنشأ عن التفكير في أشياء تجريبيّة؛ لقد تناول رياضيون آخرون الرياضيّات بوصفها علما تجريبيّا؛ من زاوية سيكولوجيّة: " وصف السيد كانتور الرياضيّات بأنّها علم تجريبي، بمعيار أنّها تنطلق بملاحظة أشياء العالم الخارجي، هكذا لا يمكن أن يظهر العدد إلاّ عن تجريد انطلاقا من هذه الأشياء. واعتبر السيد شرويدر هو أيضا؛ أنّ العدد مأخوذ من الواقع، نستمدّه منه بإضافة الواحد لكل وحدة محسوسة، كما نضيف لها صورتها، هذا ما يسميه تجريد العدد."[2] وقد سبق وأن تحدّثنا عن رفض ونقد فريجه لهذا الموقف في مجالي المنطق والرياضيّات على السواء تجنّبا للذاتيّة وبحثا عن تأسيس الموضوعيّة، وزاد في التشديد على رفضه في نقده لآراء التجريبيّين، إذ قال في تعليقه على موقف شرويدر: " والحال أنّه، لا يحتفظ هذا التمثيل للوحدات على حساب الخصائص الأخرى للأشياء كاللون والشكل؛ إلاّ بكثرتها. ليست الكثرة إذن، سوى

= " Mill ne cesse de confondre les applications d'une proposition arithmétique,lesquelles sont souvent physique et supposent des observations, avec les propositions mathématiques pures. Il est vrai que dans beaucoup d'applications, le signe + semble correspondre à un acte d'entassement ; mais ce n'est pas ce qu'il signifie proprement. J'admets qu'on l'emploi pas dans un sens physique ou géométrique, mais au sens logique ... l'addition ne correspond pas à un rapport physique. En conséquence les lois générales de l'addition ne sauraient être des lois de la nature."

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [33], §25, p.p.(151-152).

النص باللغة الفرنسية:

" Certes, comme le dit Mill deux pommes différent physiquement de trois pommes et deux chevaux d'un cheval ; ce sont des phénomènes visibles, et sensibles différents. Mais faut-il en conclure que la dualité,et la trinité sont des êtres physique ? une paire de bottes et deux bottes constituent le même phénomène physique et sensible ; nous avons là une différence numérique à quoi ne correspond aucune différence physique ; car deux et une paire ; ce n'est pas la même chose, bien que Mill semble étrangement les confondre. Et comment se pourrait-il que deux concepts se distinguent physiquement de trois concepts ?"

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [27], §21, p.p.(147-148).

النص باللغة الفرنسية:

" M. Cantor qualifie la mathématique de science expérimentale dans la mesure où elle commence avec l'observation des objets du monde extérieur, ainsi le nombre ne peut naître que d'une abstraction à partir de ces objets. E. Schröder estime lui aussi que le nombre est copie de la réalité ; on l'en tire en associant un à chaque unité concrète, comme son image, c'est ce qu'il appelle abstraire le nombre."

تعبيرا آخر عن العدد؛ في المجموع، يضع شرويدر الكثرة أو العدد في مستوى اللون والشكل، ونرى فيها خاصيّة للأشياء.(...) هناك إذن اختلاف أساسي بين اللون والعدد، في أنّ اللون ينتمي إلى شيء باستقلال عن رغبتنا؛ لا تستطيع طريقتنا في اعتبار الشيء تغيّير ذلك. بالعكس، لا أستطيع القول إنّ العدد ينتمي في ذاته إلى شيء، كما لا أستطيع قول ذلك تجاه كيفيّة معيّنة اعتباطيّة في اعتبار هذا الشيء. بحيث لا أستطيع أن أنسب له عددا كما أسند له ببساطة محمولا. (...) هناك سبب آخر يمنع وضع العدد إلى جانب اللون والصّلابة: هو اتّساع مجال تطبيقاته، ينطبق العدد على البشر، على الملائكة، على الأفعال، على الأفكار، على كلّ ما هو موجود."[1] هكذا يتّضح الاختلاف الجوهري بين الاتّجاه التجريبي واتّجاه فريجه؛ من غير الممكن أن تكون الكيانات الرياضيّة التي تتميّز بالثبات والموضوعيّة والاستقلال؛ أشياء فيزيائيّة ولا صفات محسوسة لأشياء محسوسة متغيّرة، ولا تجريدات ذهنيّة انطلاقا من هذه الأشياء.

انتهى فريجه في تحليله ومناقشته لهذه النزعة التجريبيّة إلى أنّها تشكّل خطرا على الرياضيّات؛ إذ تهدد موضوعيّة واستقلال وثبات المفاهيم والقضايا الرياضيّة، ومن ثمّ صدقها وحقيقتها أيضا: " نريد السؤال عمّا يكون علم الحساب لو كانت حواسنا عاجزة عن إدراك أي شيء؛ تصبح معرفتنا للقضايا الرياضيّة ولتطبيقها مهددة، لكنّ حقيقتها(صدقها) هل تصبح كذلك أيضا ؟ إن سمّينا تجريبيّة قضيّة لضرورة ملاحظات لوعي مضمونها، عندئذ لن يملك هذا اللفظ المعنى الذي يتعارض به مع قبلي، نذكر تأكيدا نفسيّا يخصّ مضمون القضيّة فقط، لا نبحث صدق أو كذب هذا المضمون. بهذا المعنى حكايات مينشهوسن تجريبيّة، لأنّه كان عليه دون أدنى شك ملاحظة الكثير ليتمكّن من وضعها."[2]

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [28], §21, [29], §22, [30], §24, p.p.(148-150).

النص باللغة الفرنسية:

" Or cette représentation des unités ne retient que leur fréquence au détriment des autres caractères des choses, tel que la couleur et la forme. La fréquence n'est donc qu'une autre expression pour le nombre. Schröder, en somme, place la fréquence ou le nombre sur le même plan que la couleur et la forme, et y voit une propriété des choses. (...) Il y a donc une différence essentielle entre la couleur et le nombre, en ce que la couleur appartient à une chose indépendamment de notre bon plaisir . ... notre manière de considérer la chose ne peut y rien changer. A l'inverse, je ne peut pas dire que le nombre appartient en soi à une chose ; tout au plus puis-je le dire en égard à une certaine manière arbitraire de considérer cette chose. En sorte que je ne peux pas lui attribuer un nombre comme je lui attribuerais tout simplement un prédicat. (...) Il y a une autre raison pour ne pas placer le nombre aux cotés de la couleur et de la solidité : c'est le domaine beaucoup plus vaste de ses applications ; le nombre s'applique aux hommes, aux anges, aux actions, aux pensées, à tout ce qui existe."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [12], §8, p.134.

النص باللغة الفرنسية:

" On voudrait demander ce qu'il en serait de l'arithmétique si nos sens ne pouvait discerner aucune chose; notre connaissance des propositions mathématiques et de leur application seraient bien menacées; mais leur vérité le serait-elle aussi ? si on nomme empirique une proposition =

ـ في علم المنطق: الحدسانيّة العقليّة(عند كانط).

أقرّ أنصار الاتّجاه الحدساني ـ كما سبقت الإشارة ـ أنّ الرياضيّات، لأنّها **" متطابقة مع الجزء الدقيق من الفكر"**(موضوعها الفكر الدقيق وهذا الأخير موضع الحدس الرياضي)؛ هي غير مقيّدة بأي علم آخر، لا تفترض كأساس لها أيّ علم آخر منطقا كان أو علم نفس، أو فلسفة، أو غيرها.

وترجع أصول هذه النزعة إلى فلسفة كانط الذي أكّد أنّ الحدس في أصله يرجع إلى أحد ملكتي العقل وهي الحساسيّة Sensibilité القائمة على معقولتي العقل القبليتين الزمان والمكان باعتبارهما الإطار القبلي لكلّ معرفة ممكنة، وبالتالي ترتد الحقيقة ـ وفق هذا التصور ـ إلى الإمكانية التي يحملها العقل لبناء المفاهيم، وهو ما يقود ضرورة إلى الإقرار بتبعيّة المعرفة للعقل وتلك نزعة سيكولوجيّة ذاتيّة وإن أكّد كانط موضوعيّتها: " قال فريجه أورد كانط في**" منطقه"** التعريف التالي: " الحدس صورة فرديّة، التصوّر صورة عامة أو تأمليّة(باطنيّة)"، ولجأ في **" علم الجمال المتعالي"** إلى العلاقة مع الحساسيّة التي بدونها لا يمكن أن يكون الحدس مبدأ معرفة لأحكام تركيبيّة قبلية. في**" نقد العقل الخالص"** نقرأ: " إنّه إذن عن طريق الحساسيّة تعطى لنا أشياء، وحدها تقدّم لنا حدوسا."[(1)] من هنا تظهر ضرورة التوقف عند فلسفة كانط وموقفه تجاه طبيعة قضايا المنطق وعلم الحساب، وهذا ما فعله فريجه في كتابه **" أسس علم الحساب"** أين اعترف في مقدّمته أنّ أبحاثه تحمل أيضا غايات فلسفيّة: " هذه الأبحاث تحمل أيضا غايات فلسفيّة: هل قضايا علم الحساب قبليّة أم بعديّة، تحليليّة أم تركيبيّة ؟ تنتمي مثل هذه التصوّرات إلى الفلسفة، في هذه الأثناء، لا أعتقد أنّنا نصل إلى البحث في هذه المسألة دون مساعدة الرياضيّات، لكنّني أعترف أنّ ذلك يتوقف على المعنى الذي نضفيه على هذه المسائل."[(2)]

parce que des observations sont nécessaires pour que nous prenions conscience de son contenu, ce terme n'a plus alors le sens par lequel il s'oppose à priori ; on énonce une affirmation psychologique qui concerne uniquement le contenu de la proposition ; on n'examine pas si ce contenu est vrais, ou faux. En ce sens les contes de Münchhausen, sont empiriques ; car il a fallu sans aucun doute beaucoup observer pour être capable d'inventer de telles histoires."

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [19], §12, p.140.

النص باللغة الفرنسية:

" Kant donne dans "sa logique" la définition suivante : " L'intuition est une représentation singulière, le concept une représentation générale ou réflexive. Et fait appel, dans "l'esthétique transcendantale" au rapport à la sensibilité, sans laquelle l'intuition ne peut pas être un principe de connaissance pour des jugements synthétique a priori. Dans "la critique de la raison pure" on lit : " c'est donc par la sensibilité que des objets nous sont donnés, elle seule nous livre des intuitions."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, [3], §3, p.126.

النص باللغة الفرنسية:

" Ces recherches ont également des motifs philosophiques : les propositions de l'arithmétique sont-elle a priori ou a posteriori, synthétiques ou analytiques ? de tels concepts

تنـــاول فريجـــه الفلســـفة الكانطيّـــة تنـــاولا نقـــديّا تصـــحيحيّا تضـــمّن إعجابـــا وتقـــديرا كبيـــرين عبّرا عن وفائه واحترامه العميق لها: " قال فريجه لكي لا أتعرض لمأخذ وضع نقد تحقيري تجاه عقل نســتطيع النظـــر إليـــه بإعجـــاب واعتـــراف، أعتقـــد أنّ علـــيّ إبـــراز أيضـــا اتفاقنـــا الـــذي يفـــوق النقد بكثير. حتى لا نتحدّث إلاّ على ما يهمّنا عن قرب: يعود الفضل الأكبر لكانط في التمييّز بين الأحكام التحليليّـة والأحكـام التركيبيّـة، بوصـفه الحقـائق الهندسـيّة تركيبيّـة وقبليّـة كشـف عـن حقيقـة طبيعتهـا. إن كــان كــانط أخطــأ فــي علــم الحســاب، فــذلك لا يؤســس احتقــاره؛ أهمّــه إثبــات وجــود أحكــام تركيبيّــة قبليّــة، أن تنتمــي إلــى الهندســة وحــدها، أو إلــى علــم الحســاب أيضــا، ذلــك أقــلّ أهميّــة."[(1)]، وأدرك أنّ أهـمّ مـا فـي فلسـفة كـانط منطقـه بـل إنّ منطقـه تفصـيل لفلسـفته، فمنطقـه وفلسـفته لا ينفصـلان، وأنّ أهـمّ مـا فـي منطقـه نظريّتـه فـي الحكـم التـي ميّـز فيهـا علـى أسـاس علاقـة المحمـول بالموضـوع ثلاثـة أنـواع مـن الحكـم: 1 ــ الحكـم التركيبـي البعـدي يسـتند إلـى التجربـة وحـدها ويضـيف محمولـه جديــدا إلــى موضــوعه. 2 ـــ الحكــم التحليلــي القبلــي: يمتــاز بالضــرورة لأنّ محمولــه صــفة ذاتيّــة في موضوعه نحصل عليها من تحليل تصوّر الموضوع دون العودة إلى التجربة. ولأنّ محموله لا يضيف جديــدا إلــى موضــوعه فهــو عقــيم لا يضــيف إلــى المعرفــة أمــرا جديــدا. 3 ــ الحكــم التركيبــي القبلــي: يجمـع بـين صـفتي الضـرورة وإضـافة معـارف جديـدة، ويسـتند إلـى قـدرة خاصـة قبليّـة للعقـل الخـالص تتمثّــل فــي صــورة قبليّــة أشــبه بــأطر فارغــة تتكــون بمقتضــاها المعرفــة العلميّــة الموضــوعيّة بتحويـل المعـارف الحدسـيّة إلـى أحكـام كليّـة ضـروريّة ومـن ثمّـة موضـوعيّة. بهـذا تتضـمّن الصـور القبليّــة للعقــل موضــوعيّة ويقــين المعرفــة العلميّــة وتنتزعهــا مــن مجــال الذاتيّــة. وعليــه ميّــز كــانط بـــين نـــوعين مـــن المنطـــق: منطـــق صـــوري موضـــوعه صـــور القضـــايا وقواعـــد القيـــاس وينطبق على كلّ معرفة صادقة كانت أم كاذبة، موضوعيّة كانت أو ذاتيّة، ومنطق متعالي(ترنسندنتالي)

═ appartiennent à la philosophie, je ne crois cependant pas qu'on parviennent à trancher le débat sans le secours des mathématiques. Mais ceci, je l'avoue, dépend du sens que l'on attache à ces questions."

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [102], §89, p.213.

النص باللغة الفرنسية:

" Pour ne pas m'exposer au reproche de former une critique mesquine à l'égard d'un esprit vers lequel nous pouvons tourner un regard d'admiration reconnaissante, je crois devoir mettre également en relief notre accord qui l'emporte de beaucoup, pour ne parler que de ce qui nous touche de plus prés : Kant a le grand mérite d'avoir distingué entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques. En qualifiant les vérités géométriques de synthétique et a priori, il a dévoilé leur véritable nature, si Kant s'est trompé en ce qui concerne l'arithmétique, son méprit me semble-t-il, n'en est pas entamé ; il lui importait de montrer qu'il y a des jugements synthétiques a priori, qu'ils appartiennent à la seule géométrie ou qu'ils appartiennent également à l'arithmétique, cela est bien moins important."

يبحث صور وأصل وقيمة الأحكام الموضوعيّة(مقولات العقل) التي بغيابها تغيب المعرفة بل تغيب إمكانيّة المعرفة أصلا: " كتب كانط في أوائل مقدمته المشهورة للطبعة الثانيّة لكتابه " **نقد العقل الخالص**". أما أن المنطق قد دخل منذ أقدم عصوره الطريق اليقينيّة للعلم فتلك واقعة يشهد بها أنّه منذ زمن أرسطو لم يكن في حاجة إلى أن يتراجع خطوة إلى الوراء [أي أنّه ولد كاملا]... ثمّ إنّه من المعروف أيضا أنّ هذا المنطق لم يستطع أن يتقدّم خطوة واحدة إلى الأمام، وبذلك يبدوا أنّه علم مكتمل. وإن ضنّ بعض المحدثين أنّهم وسعوا في نطاقه بإدخال فصول سيكولوجيّة عن قوى المعرفة المختلفة، أو بإدخال فصول ميتافيزيقيّة عن أصل المعرفة أو عن أنواع اليقين المختلفة باختلاف الموضوعات، أو بإدخال فصول أنثروبولوجيّة؛ فما ذلك إلاّ لجهل منهم بطبيعة العلم المنطقي الخاصة، ونحن لا نوسع العلوم وإنّما نشوهها لو جعلناها تتعدى حدود بعضها البعض، إنّ مجال المنطق محدّد فغرضه الوحيد استعراض وبرهان القواعد الصوريّة لكلّ تفكير سواء كان تفكيرا قبليّا أو مكتسبا من التجربة، ومهما كان أصله وموضوعه وأيّا كانت العقبات التي تصادفها في عقولنا."[1] كما هو واضح يتفق موقف كانط مع موقف فريجه بخصوص موضوع المنطق واستقلاله عن علوم أخرى كعلم النفس، والفلسفة، وغيرها، ومسألة عدم كفاية المنطق الصوري الكلاسيكي في تأسيس المعرفة العلميّة وبالتالي ضرورة اللجوء إلى منطق آخر للمعرفة الموضوعيّة؛ بالإضافة إلى احتفاظ فريجه بالتمييز الكانطي بين الأحكام التحليليّة والأحكام التركيبيّة القبليّة: " قال فريجه من الواضح أنّني لا أبحث عن تغيير معنى هذه العبارات؛ أنشد بالضبط تحديد ما أراد قوله بها مؤلفون آخرون، على الخصوص كانط."[2] لكن ذلك لم يمنعه من نقد نظريّة كانط وبإدخال تعديلات على جوانب كثيرة منها قابلة للتعديل وقف تصوّره؛ أشار إلى سوء فهم كانط لمفهوم التحليليّة ومن ثمّ التقليل من قيمة الأحكام التحليليّة؛ لتمسّكه بالتصوّر الكلاسيكي للقضيّة وصورتها المنطقيّة.

بدأ فريجه تحليله ومناقشته ومن ثمّ تصحيحه لآراء كانط المنطقيّة بتحديد مفهومه للتحليليّة والتركيبيّة، البعديّة والقبليّة: " بالمعنى الذي أقصده؛ عندما نصف قضيّة بالقبلية أو بالتحليليّة، ليس المقصود الشروط النفسيّة، والفيزيولوجيّة، والفيزيائيّة التي سمحت ببناء هذه القضيّة داخل الوعي، ولا معرفة ما المنهج الذي نسلكه، ربّما عن خطأ، لأخذها على أنّها صادقة؛

[1] د. محمد ثابت الفندي، **أصول المنطق الرياضي**، ص ص(18 - 19).

[2] **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [4], §3, p.127 note1.

النص باللغة الفرنسية:

" Il est bien clair -dit Frege- que je ne cherche pas à modifier le sens de ces expressions ; je vise précisément ce que d'autres auteurs, Kant en particulier, ont voulu dire par là."

بل الأسباب الأخيرة التي تبرّر تصديقنا. المسألة منتزعة هكذا من علم النفس لتنقل ثانيّة إلى الرياضيّات."[1] ومن ثمّ تحديد أساس وعلّة التمييز بينها في نسقه المنطقي: " في رأيي لا تخصّ التمييزات للقبلي والبعدي، للتحليلي والتركيبي؛ مضمون الحكم بل مشروعيّة فعل الحكم، أين غابت، تغيب أيضا إمكانيّة هذه التمييزات."[2] لينتهي إلى تحديد مفهومه للحقيقة التحليليّة، وللحقيقة التركيبيّة في الرياضيّات؛ موضوعها، وشروط تحليليّتها وتركيبيّتها: " موضوع حقيقة رياضيّة هو إيجاد برهانها ومتابعته تراجعيّا(انتقالا من النتائج إلى المقدمات) إلى غاية الحقائق الأولى. إن لم نصادف في سبيل ذلك غير القوانين العامة للمنطق وتعريفات؛ نحصل على حقيقة تحليليّة ـ مع إدراج في ذلك القضايا التي تضمن الاستعمال الجيّد لتعريف ـ في المقابل، إن لم يمكن إنتاج برهان دون استعمال قضايا لا تنتمي إلى المنطق العام، بل تخصّ مجالا جزئيّا؛ القضيّة تركيبيّة. لتكون حقيقة بعديّة ينبغي ألا يبلغ برهانها دون اللجوء إلى قضايا للواقع، بمعنى إلى حقائق غير قابلة للبرهان وغير عامة؛ إلى عبارات تتناول موضوعات محدّدة. إن كان بالعكس، نستمدّ البرهان من قوانين عامة لا تقبل في ذاتها برهانا ولا تقتضيه؛ الحقيقة قبليّة."[3]

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [3], §3, p.127.

النص باللغة الفرنسية:

" Quand on qualifie une proposition d'a priori on d'analytique au sens où je l'entends, il ne s'agit pas des conditions psychiques , physiologiques et physique qui nous a permis de constituer le contenu de la proposition dans la conscience, ni de savoir par quel chemin on en vint, peut-être à tort, à la tenir pour vraie, mais des raisons dernières qui justifient notre assentiment. La question est ainsi arrachée à la psychologie pour être reversée aux mathématiques."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [3], §3, p.127.

النص باللغة الفرنسية:

" Les distinctions de l'a priori et de l'a posteriori, de l'analytique et du synthétique, ne concernant pas à mon avis le contenu du jugement, mais la légitimité de l'acte de juger. Là, ou elle fait défaut, la possibilité de ces distinctions s'évanouit également."

[3] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [4], §3, p.p(127-128).

النص باللغة الفرنسية:

" L'objet d'une vérité mathématique et de trouver sa preuve et de la poursuivre régressives, jusqu'aux vérités premières, si l'on ne rencontre sur ce chemin que des lois logiques générales, et des définitions, on a une vérité analytique – étant entendu qu'on inclut dans ce compte les propositions qui assurent le bon usage d'une définition – En revanche, s'il n'est pas possible de produire une preuve sans utiliser des propositions qui ne sont pas de logique générale, mais concernent un domaine particulier la proposition est synthétique. Pour qu'une vérité soit a posteriori il faut que sa preuve ne puisse aboutir sans faire appel à des propositions de fait, c'est-à-dire à des vérités indémontrables et sans généralité ; à des énoncés portant sur des objets déterminés, si au contraire l'on tire la preuve de lois générales qui elles-mêmes ne se prêtent pas à une preuve ni n'en requièrent, la vérité est a priori."

وفق هذا التصوّر تمكّن فريجه من اكتشاف خطأ إدراج كانط لقضايا علم الحساب ضمن القضايا التركيبيّة القبليّة: " سأل فريجه هل قوانين علم الحساب تركيبيّة قبليّة أم تحليليّة ؟ وإن أدرجنا تقابل التحليلي والتركيبي، نحصل على أربعة تركيبات أحدها: التحليليّة البعديّة مقصاة. انحاز مل للبعديّة؛ اختيار لا يترك إذن خيارات أخرى. أما نحن، فلا تبق لنا للبحث غير إمكانيّتين فقط: تركيبيّة قبليّة وتحليليّة. قرّر كانط لصالح الأولى؛ في هذه الحالة لا نستطيع إلاّ اللجوء إلى حدس خالص يكون الأساس الأخير للمعرفة. أيضا هل من الصعب القول إن كان مكانيّا، زمانيا، أو أيّ أمر آخر ؟ [...] نلجأ بسهولة إلى الحدس الداخلي عندما لا نستطيع تقديم أساس آخر، أيضا ألا ينبغي عدم إهمال معنى كلمة " حدس" ؟ هنا لجأ كانط في" **علم الجمال المتعالي**" إلى الحساسيّة التي بدونها لا يمكن أن يكون الحدس مبدأ معرفة لأحكام تركيبيّة قبليّة.... معنى الكلمة أوسع في" **المنطق**"، نستطيع القول إنّ 100000 حدس، لأنّه ليس تصوّرا عاما. لكن مأخوذا في هذا المعنى؛ لا يمكن للحدس أن يكون أساس قوانين علم الحساب."[1]؛ لأنّ قضايا علم الحساب تختلف عن قضايا الهندسة؛ هذه الأخيرة تركيبيّة قبليّة لأنّها تستند إلى الحدس؛ الحدس المكاني على الخصوص، عكس قضايا علم الحساب التي تنتمي إلى مجال أوسع هو مجال المعقول الذي تحكمه قوانين أشمل وأعم هي قوانين المنطق: " بصفة عامة، من الأفضل عدم المبالغة في تقدير تقارب هذه القوانين الحسابيّة مع الهندسة. ... إن قارنا مختلف الحقائق بالنظر إلى مجالها؛ نجد برهانا ضد الطبيعة التجريبيّة والتركيبيّة للقوانين الحسابيّة؛ تصلح القضايا التجريبيّة للحقيقة الفيزيائيّة أو السيكولوجيّة؛ تحكم حقائق الهندسة مجال ما هو موضوع للحدس المكاني. ... يستطيع الفكر التصوّري وضع عكس هذه المصادرة الهندسيّة أو تلك دون الوقوع رغم ذلك في تناقضات؛ بالاستدلال انطلاقا من مثل هذه الفرضيات مع الحدس، قدرته على ذلك تثبت بأنّ

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [18], §12, [19], §13, p.p(139-141).
النص باللغة الفرنسية:
" Les lois de l'arithmétique sont-elles synthétiques a priori ou analytiques ? si l'on introduit l'opposition de l'analytique et de synthétique, on obtient quatre combinaisons dont l'une à savoir : analytique a posteriori est exclu. Mill a pris part pour l'a posteriori, option qui ne laisse donc plus d'autre choix. Il nous reste à examiner, quant à nous, deux possibilités seulement : synthétique a priori et analytique. Kant décide en faveur de la première ; on ce cas là, on ne peut plus que faire appel à une intuition pure qui sera le fondement dernier de la connaissance, encore est-il difficile de dire si elle est spatiale temporelle ou quoi que ce soit d'autre ? (...) on faire trop facilement appel à l'intuition intérieure quand on ne peut pas offrir un autre fondement, encore faudrait-il ne pas perdre de vue le sens de mot "intuition" ? ici Kant fait appel dans "l'esthétique transcendantale" à la sensibilité sans laquelle l'intuition ne peut pas être un principe de connaissance pour des jugements synthétiques a priori. ... Le sens du mot est plus large dans "la logique" ; on pourrait dire 100000 est une intuition, car ce n'est pas un concept générale, mais prise en ce sens, l'intuition ne peut pas servir de fondement aux lois arithmétique."

المصـــادرات الهندسـيّة مسـتقلّة عـن بعضـها الـبعض وعـن قـوانين المنطـق الأساسـيّة، بأنّهـا إذن تركيبيّـة. هـل يمكـن قـول ذلـك عـن القضـايا الأساسـيّة لعلـم الأعـداد ؟ هـل يمكـن، دون الوقـوع فـي غمـوض تـام؛ إنكـار واحـدة منهـا ؟ أيضـا هـل يكـون التفكيـر ممكنـا ؟ ألـيس أسـاس علـم الحسـاب أعمـق تجـذّرا مـن أسـاس الهندسـة ؟ تحكـم القـوانين الحسـابيّة مجـالا أوسـع مـن مجـال المعـدود، الـذي يحتـوي لـيس فقـط الـواقعي، لـيس فقـط المحسـوس؛ بـل المعقـول كلّـه. ألا ينبغـي بالمثـل أن تتضـمّن قـوانين الأعـداد رابطـا أكثـر تـداخلا وخصوصـيّة مـع قـوانين الفكـر."[1] لهـذا رفـض فريجـه تركيبيّـة قضـايا علـم الحسـاب، وأقـرّ كونهـا تحليليّـة اتفاقـا مـع تصـوّره للفلسـفة، ومـع رياضـيّين آخـرين تـأثّر بهـم: " قـال فريجـه: نسـتطيع حـدس ضـرورة تفسـير تصـريحات ليبنتـز لصـالح تحليليّـة القـوانين العدديّـة طالمـا أنّ التحليلـي والقبلـي متطابقـان عنـده. كمـا صـرّح أيضـا أن الجبـر يقتـبس خواصـه مـن فـن أرقـى هـو المنطـق الحقيقـي(الصـادق). ... قـرّر وليـام سـتانلي جوفنس بصراحة لصالح الطبيعـة التحليليّة لقضـايا علم الحسـاب قـائلا: " لـيس العدد غير أثـر تمييز منطقـي، وأعتبـر الجبـر تطـوّرا للمنطـق."[2] لكـن رغـم ذلـك، لـم يتفـق تصـوّره اتفاقـا تامـا إلـى حـدّ التطـابق مـع التصـوّر السـابق لأنّ: " هـذه الطريقـة فـي التصـور لا تخلـو بـدورها مـن صـعوبات؛ هل من الممكن أن تتجذّر شجرة علم الأعداد، بقمّة مرتفعة إلى فسيح مجموع الأغصان، هي التي لا تتوقف

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [20], §13, [21], §14, p.p(141-142).

النص باللغة الفرنسية:

" En générale, il sera bon de ne pas surestimer l'affinité de ces lois arithmétiques avec la géométrie. ... Si on compare entre elles les différentes vérité eu égard à leur domaine, on trouve encore un argument qui va contre la nature empirique et synthétique des lois arithmétiques ; les propositions empiriques valent, pour la réalité physique ou psychologique ; les vérités de la géométrie régissent elles le domaine de ce qui est objet d'intuition spatiale. ... La pensée conceptuelle peut toujours poser le contraire de l'un ou l'autre axiome géométrique sans se prendre pourtant dans de conflit avec l'intuition. Qu'elle le puisse, cela montre que les axiomes géométrique sont indépendants les uns des autres et des lois logique fondamentales ; donc qu'ils sont synthétiques. Peut-on en dire autant des propositions fondamentales de la science des nombres ? pourrait-on, sans engendrer une confusion totale, nier l'une d'entre elles ? serait-il encore possible de penser ? Le fondement de l'arithmétique ne gît-il pas plus profond que celui de la géométrie ? les lois arithmétiques gouvernent le domaine du nombrable, qui inclut non seulement le réel, non seulement l'intuitif ; mais tout le pensable. Ne faut-il pas de même que les lois des nombres aient un lien très intime avec celles de la pensée ?"

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [21], [22], §15, p.p(142-143).

النص باللغة الفرنسية:

" On peut présumer que les affirmations de Leibniz doivent être interprétées en faveur du caractère analytique des lois numériques, des lois que pour lui analytique et a priori coïncident. Aussi déclare-t-il que l'algèbre emprunte ses vertus à un art plus élevé ; la vrais logique. ... W. Stanley Juvens se décide, lui sans ambages pour la nature analytique des lois numériques : " le nombre -dit-il- n'est que l'effet d'une distinction logique, et je tiens l'algèbre pour un développement de la logique."

عن النمو، تتجذر في المطابقة وحدها(المساواة العدديّة أو التطابق العددي) ؟ وكيف تستطيع صور المنطق الفارغة استخلاص مضمون كهذا من ذاتها ؟"[1]

ويرجع خطأ كانط - حسب فريجه - لسببين متداخلين، وفاءه للمنطق الكلاسيكي بتمسّكه بالتصور الأرسطي للصورة المنطقيّة للقضيّة؛ الصورة الحمليّة، وتقليله من قيمة الأحكام التحليليّة الناتج عن سوء فهمه لمفهوم التحليليّة ذاته نتيجة ضيق تعريفه للتصوّر؛ إذ حصر قسمة الأحكام إلى تحليليّة وتركيبيّة في القضايا الكليّة الموجبة؛ لأنّ لا علم إلاّ بالكلي كما قال أرسطو، ولذلك لم يحسب حساب القضايا الجزئيّة ولا القضايا الوجوديّة، ولم يقبل إلاّ طريقة واحدة لتعريف التصوّرات هي اجتماع الخصائص المكوّنة لمفهومها، والحال أنّ هذه الطريقة - حسب فريجه - هي الأقل إنتاجا في بناء التصوّرات: " قلّل كانط من قيمة الأحكام التحليليّة - نتيجة ضيق تحديده للتصوّر - إن انطلقنا من تعريفه؛ القسمة إلى أحكام تحليليّة وتركيبيّة غير تامة؛ قصد كانط الأحكام الكليّة الموجبة. في هذه الحالة يمكن الحديث عن تصوّر موضوع والبحث إن كان تصوّر المحمول مندرجا فيه - اتفاقا مع تعريف كانط -؛ لكن ماذا لو كان موضوع الحكم شيئا جزئيّا ؟ ماذا لو كان المقصود حكم وجود ؟ يظهر أنّ كانط يعتقد أنّ التصوّر يتحدّد باجتماع بسيط لخصائص، والحال أنّها الكيفيّة الأقل إنتاجا لبناء التصوّرات."[2] وللردّ على كانط والتفصيل في نقد نظريته لجأ فريجه إلى استعمال استعارة رسم تخطيطي تمثل فيه مجالات سطوحه خصائص التصوّرات، ويمثّل تعريف تصوّر جديد بجمع المجالات الموجودة بكيفيّة جديدة دون إحداث تغيّيرات في تفصيلاتها الجديدة: " لو مثلنا التصوّرات (أو توسيعها) بمختلف مجالات سطح، يطابق تعريف التصوّر باجتماع خصائصه المجال المشترك بين المجالات الممثلة للخصائص. المقصود إذن، في تعريف من هذا النوع؛ هو استعمال الخطوط الموجودة

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [22], §16, p.143.

النص باللغة الفرنسية:

" Cette manière de voir n'est pas à son tour sans difficultés ; se peut-il que l'arbre de la science des nombres, à la cime élevée à la vaste ramure, lui qui ne cesse de s'accroître ; s'enracine dans la seul identité ? Et comment les formes vides de la logique pourraient-elles extraire d'elles-mêmes un tel contenu ?"

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [100], §88, p.p(211-212).

النص باللغة الفرنسية:

" Kant a sous -estimé la valeur des jugements analytiques- c'est la conséquence de la manière trop étroite dont-il en détermine le concept – si on part de sa définition ; la division en jugements analytiques et synthétiques n'est pas exhaustive, Kant pense aux jugement universels affirmatifs. Dans ce cas on peut bien parler d'un concept sujet et demander si le concept prédicat y est inclus- conformément à la définition de Kant- Mais qu'en est-il si le sujet du jugement est un objet particulier ? qu'en est-il s'il s'agit d'un jugement d'existence ? Kant semble penser qu'un concept est déterminer par une simple conjonction de caractères, or c'est la manière la moins féconde de construire des concepts."

مسبقا بكيفيّة جديدة لتعريف مجال. لكنّنا لا نظهر أساسا أيّ أمر جديد."[1] تُذكرنا هذه الاستعارة، بالاستعارة الأفلاطونيّة في القسمة الجدليّة(مثال الخط). أما التعريفات المنتجة للتصوّرات حسب فريجه: " فترسم حدودا جديدة لم تعط سلفا، لا يمكن معرفة ما يمكن استنباطه منها مسبقا. لذلك فهي تُنمّي معرفتنا وينبغي اعتبارها، وفق تصوّر كانط تركيبيّة، لكن بما أنّه يمكن إثباتها بطريقة منطقيّة خالصة، فهي إذن تحليليّة. هي في الواقع، متضمّنة في التعريفات، كتضمّن النبتة داخل البذرة."[2]

هكذا أثبت فريجه تحليليّة قضايا علم الحساب وانتاجيّتها في الوقت نفسه؛ لكونها تضيف جديدا إلى معارفنا إذ لا تكتفي باستخراج ما هو مغلّف داخل مضمون الحكم بل تبرز أمورا جديدة، لا يمكن التنبؤ بها سلفا بمجرّد النظر في خصائص الحدود. ويمكن القول إنّه فعل ذلك في شكل استعاري أيضا إذ لجأ في تفسير ذلك إلى استعارة علاقة عضويّة داخليّة بين الخصائص المجدّدة لتصوّر (شبهها بعلاقة النبتة بالبذرة)؛ علاقة من الصعب تحديد طبيعتها حسب فريجه: " في أغلب الأحيان عدّة تعريفات ضروريّة في إثبات قضيّة، هو إذن ليس متضمّنا في أيّ واحد منها مأخوذا بشكل منفصل، رغم كونه يَنتج عن اجتماعها بفعل المنطق."[3]

أقام فريجه إثباته خاصيّة التحليليّة لقوانين علم الحساب على نظريّته في مفهوم التصوّر التي نقد بها نظريّة كانط والتي ميّز فيها طرقا أو مناهج في بناء التصوّرات هي:

1 ـ التجريد: " قال فريجه إن جرّدنا كما يطلب طوماي Thomae " خصائص جزئيّة لأفراد مجموعة أشياء" أو إن " أهملنا الخصائص التي تتميّز بها أشياء باعتبارها منفصلة "؛ نحصل على تصوّر عام تندرج

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [100], §88, p.212.
النص باللغة الفرنسية:
" Si on se représente les concepts (ou leur extension) par différents domaines d'un plan, au concept défini par la conjonction de ses caractères correspondra le domaine commun à tous les domaines représentatifs des caractères. Dans une définition de ce type; il s'agit donc d'employer les lignes préexistante de manière inédite, afin de délimiter un domaine. Mais on ne fait rien apparaître d'essentiellement neuf."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, [101], §88, p.212.
النص باللغة الفرنسية:
" Tandis que les déterminations de concepts fécondes tracent des limites qui n'étaient pas encore donnés, on ne peut pas savoir d'avance ce qu'on en pourra déduire. De telles déductions accroissent notre connaissance et i faudrait, si on veut être fidèle à Kant, les tenir pour synthétiques ; on peut cependant les démontrer d'une manière purement logique : elle sont donc analytiques. Elles sont bien, en fait, contenus dans les définitions, mais elles le sont comme une plante l'est dans la graine."

(3) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, [101], §88, p.212.
النص باللغة الفرنسية:
" Souvent plusieurs définitions sont nécessaire à la démonstration d'une proposition; elle n'est donc contenue dans aucune d'entre elles prises séparément, bien qu'elle découle de leur conjonction par le seul fait de la logique."

تحتـه جميـع هــذه الأشــياء."[1]. 2 ـــ تركيـب الخصــائص التـي تبناهــا كــانط كمــا ســبق الــذكر. 3 ـــ الطريقــة المســتعملة فــي الرياضــيّات والتــي تبناهــا فريجــه وهــي اســتبدال الأســماء برمــوز أو مــا يعــرف بالكتابــة الرمزيّــة للتصــورات وذلــك بعــد توســيع فريجــه لمفهــوم الدّالــة حيــث نقلــه مــن الرياضــيّات إلـــى المنطـــق: " أســـتعمل كلمـــة " تصـــوّر" بحيـــث تكـــون " أ ينـــدرج تحـــت التصوّر ب " الصيغة العامة لمضمون حكم يتناول شيئا أ ويظلّ مضمون حكم أيّا كان ما نعوّض به أ."[2]؛ رفـض فريجـه الطريقـة الأولـى لأنّهـا تنـتج تصـوّرات تجريبيّـة تخـتلط فيهـا السـيرورة المنطقيّـة بالسـيرورة النفسيّة وهـي موروثـة عـن المنطـق الكلاسـيكي الـذي يسـتعمل اللغـة العاديّـة فـي التعبيـر عـن التصـوّرات تحــت اســم " **تجريــدات"** أي ألفــاظ كليّــة مجــرّدة. لكــن وفــق تصــوّر فريجــه؛ لا وجــود لخصــائص مجرّدة، بل ما يتمّ في هذه الحالة هو مطابقة خاصيّة شيء بخاصيّة تصوريّة تختلف عنها أصلا في الطبيعة؛ بالتـالي التجريـد فـي حقيقتـه لـيس سـوى تعيّـين خاصـيّة تصـوريّة بلفـظ مـن ألفـاظ اللغـة العاديّـة التـي اصـطلح علــى اسـتعمالها؛ هــذا الأخيـر يتميّــز بــالتغيّر المسـتمر عكـس التصــوّر الــدائم الثبــات. واللغــة الطبيعيّــة ـ كما هو معلوم ـ تسلك في تعبيرها عن التصوّرات سبيلا نفسيّا ذاتيّا قائما على الاصطلاح الاعتباطي البعيـد كـلّ البعـد عـن الدقـة والصـرامة المنطقيّـة. أمـا الطريقـة الثانيّـة فهـي ـ حسـب فريجـه ـ مشـروعة لكنّهـا غيـر كافيّـة لأنّهـا غيـر منتجـة؛ مجـرّد تحصـيل حاصـل لا يقـدّم إضـافات إلـى المعرفـة. تبقـى الطريقـة الثالثــة التــي قبلهــا فريجــه، والتــي يمكــن تســميّتها أو كمــا ســمّاها هــو الكتابــة الرمزيّــة للتصــوّرات، والتـي اعتبـر فيهـا ـ وفقـا لمعـايير منطقـه ـ المضـمون التصـوّري معيـار تعريـف الأشـياء، واشـترط فيـه أمــرين همــا: التمــام أو الإشــباع ويعنـــي ضـــرورة تحديــد مجمـــوع الخصـــائص تحديـــدا كافيـــا يســـمح بالتأكّـــد مـــن انـــدراج أو عـــدم انـــدراج أيّ شـــيء تحـــت التصـــوّر؛ وتقـــديم تعريـــف التصـــوّر دفعـــة واحـدة ولـيس بشـكل جزئـي، وتتحقـق خاصـيّة الإشـباع فـي التصـوّر عنـدما يصـدر عـن قضـيّة صـادقة يحصـــي معناهـــا(الفكـــرة التـــي تعبّـــر عنهـــا) الشـــروط والخصـــائص الكافيّـــة لانـــدراج أو عـــدم انـــدراج شيء تحت هذا التصوّر. أما بالنسبة لشرط كليّة التعريف وعدم قبول جزئيّته فقد أكّد عليه فريجه عندما رفض

[1] **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [45], §34, p.163.

النص باللغة الفرنسية:

" Si comme le demande Thomae "on fait abstraction des propriétés particulières des individus d'un ensemble d'objets", ou si "on considérant des choses séparées on néglige les caractères par lesquels elles se distinguent" ; on obtient un concept générale, sous lequel tombent toutes ces choses. "

[2] **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, [88], §74, p.p.(200-201).

النص باللغة الفرنسية:

" J'emploie le mot "concept" de telle sorte que "a tombe sous le concept b" soit la forme générale d'un contenu de jugement portant sur un objet a et demeure un contenu de jugement quoi que ce soit que l'on substitue pour a."

تعريـف الأعـداد الصــماء، والمركبــة، والحقيقيّــة بتوسـيع تعريـف العـدد الأصــلي لأنّ تعريـف العـدد عنده إما أن يكون كاملا فلا تنطبق خصائصه ولا تناسب خصائص الأعداد الأخرى، وإما أنّـه غير مضبوط وغيــر دقيــق، وفـــي هـــذه الحالـــة يكـــون غيـــر مقبـــول ولا يســـتعمل أصـــلا؛ فعلـــى خـــلاف الهندســـة: النقاط، والمستقيمات، والمستويات الهندسيّة التي يمكن أن تمثّل جنسها؛ لا يمكن للأعداد أن تمثّل بعضـها بعضـا؛ لأنّ لكلّ عدد خصائصـه التـي تميّزه عن الأعداد الأخـرى. والأمـر نفسه ينسحب علـى التصـوّرات بمــا أنّ العــدد نفســه تصــوّر: " قــال فريجــه إن كانــت الهندســة تلجــأ إلــى الحــدس للحصــول علــى قضــايا عامـــة، هـــذا يُظهـــر بوضـــوح أنّ النقـــاط، المســـتقيمات، والمســـتويات المحدوســـة ليســـت جزئيّـــة، ويمكـن أخـذهما كممـثّلات لجنسـها. الأمـر يختلـف بالنسبة للأعـداد: يحمـل كـلّ عـدد خصائصـه الخاصـة. بأيّ معيار يمكن لعدد أن يمثل الأعداد الأخرى، ومتى يفرض خصوصيّته ؟"[1]

بهـذا المعنـى، أدرك فريجـه أنّ الرياضـيّات المعاصـرة تسـتعمل منـاهج وتبحـث مجـالا غيـر معقـول (لا يـدرك إدراكـا عقليّـا) وغيـر قابـل للتمثيـل باللغـات الطبيعيّـة، بالتـالي وحـدها الكتابـة الرمزيّـة بوصـفها لغــة وبرهانـــا فـــي الوقــت نفســـه بمـــا أنّهـــا حســـاب؛ كفيلـــة ببلـــوغ الدقـــة، الوضـــوح، الصـــوريّة، اليقـــين، والموضـوعيّة المنشـودة فـي التفكيـر. لهـذا يعدّ تجـاوز اللغـة الطبيعيّـة بمـا فيهـا مـن غمـوض ونسـبيّة وذاتيّـة كانت سببا في تأخر العلوم؛ أهمّ دافع منح فريجه مبررا قويّا لضرورة التعجيل بتجسيد مشروعه في وضـع كتابة رمزيّة للفكر الخالص، مشروع عبّر عنه ضمنيّا في نقده لكانط وفي نظرية تعريفات التصوّر المنتجة، وحـاول تجسيده بالفعـل بشـكل واضـح صـريح فـي كتيبـه الأول " كتابـة التصـوّرات: **لغـة صـوريّة للفكـر تحـاكي لغـة علـم الحسـاب**" إلاّ أنّـه جـاء غامضـا غيـر واضـح لصـعوبة مصـطلحه ممـا أدى بـه إلـى محاولـة تعديله بتبسيط مصطلحه الرمزي وقوانينه الأوّليّة وكذا مضـمونه، وذلك فـي كتابـه "**القوانين الأساسيّة لعلم الحساب**" أمـا كتـاب " **أسس علم الحساب**" فلم يقدّم عنـه إلاّ إشـارات ضـمنيّة فـي شكل رمـزي استعاري تمثّل في استعارة النبتة المتضمّنة داخل البذرة التي مثّل بها تضمّن التصوّرات في تعريفات التصوّر المنتجة.

بقــي نقــد أخيــر وجّهــه فريجــه إلــى التأكيــد الكــانطي علــى أنّ الحساســيّة هــي المصــدر الوحيــد للمعرفــة بحيــث لا يمكــن أن يعطــى لنـــا أيّ شـــيء خارجهـــا، وقـــد فنّـــد هـــذه الفكـــرة بمقابلتهـــا بأعـــداد لا يمكن أن تكون موضوع حدس هي الصفر والأعداد الكبيرة: " عليّ تفنيد أيضا المضمون العام للتأكيد

[1] **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [2], §13, p.141.

النص باللغة الفرنسية:

" Si la géométrie recourt à l'intuition pour obtenir des propositions générales, cela montre clairement que les points, droites, plans intuitionnés ne sont pas particuliers, et peuvent être pris comme des représentations de leur genre. Il en va autrement pour les nombres : chacun a ses caractères propre. Dans quelle mesure un nombre peut-il représenter les autres, et quand sa particularité s'impose-t-elle ?"

الكـانطي بـأنّ لا موضـوع معطـى خـارج الحساسـيّة الصـفر، الواحـد، هـي موضـوعات لا تعطـى لنـا بكيفيّـة حسـيّة. حتـى وإن اعتقـدنا أنّ الأعـداد الصـغيرة موضـوعات حـدس، ينبغـي قبـول أنّ لا عـدد أعلـى من100^{100100} معطـى بالحـدس، دون أن يفلـت، رغـم ذلـك، مـن معرفتنـا. ربّمـا استعمال كـانط كلمـة " موضـوع " بمعنـى مختلـف قليلا؛ لكـن عندئـذ الصـفر، الواحـد، مـا لا نهايـة ∞ تنـدرج خـارج حـدود بحثـه لأنّهـا ليسـت أيضـا تصـوّرات، وكـانط يوجـب أيضـا بخصـوص التصـوّرات أن نضـيف لها موضوعا داخل الحدس."[1]

هكـذا قـدّمت التصـحيحات التـي اقترحهـا فريجـه لفلسـفة كـانط ونظريّتـه المنطقيّـة صـورة واضـحة عـن نزعتـه العقلانيّـة التـي تجسّـدت فـي مذهبـه المنطقـاني أي فـي اعتبـاره الحسـاب منطقـا متطـوّرا، وبالتـالي محاولـة ردّه إليـه بتأسيسـه علـى مبـادئ عقليّـة منطقيّـة صـوريّة خالصـة، وفـي تصـوّره ومحاولـة وضـعه كتابـة رمزيّـة للفكـر الخـالص فـي صـورة حسـاب عقلـي بعيـد تمامـا عـن كـلّ حـدس. لكـن عقلانيّتـه هذه أضفت معنـى جديدا ومشروعا علـى استعارة الثـورة الكوبرنيكيّة التـي أحدثها كـانط فـي الفكر بنزعتـه النقديّة؛ حيث أثبت مشروع فريجه في البناء المنطقي لعلم الحساب ـ عكس المنطق الكلاسيكي والرياضيّات الاقليديّـة ـ إمكانيّـة الـذهاب مـن التصـوّرات إلـى الأشـياء شـرط أن تكـون هـذه الأشـياء المنطقيّـة توسـيعات تصـوّر وهـذه التصـوّرات وحـدات، مـع ملاحظـة أنّ الانقـلاب الـذي أحدثـه فريجـه ـ عكـس الانقـلاب الـذي أحدثـه كـانط ـ انحصـر فـي مجـال علـم الحسـاب والتحليـل باعتبارهمـا مجـالي الفكـر الخـالص، وهنـا يكمـن سـحرهما: " تفسّـر هـذه الطريقـة فـي تصـوّر الأعـداد (يمكـن تسـميتها هـي أيضـا صـوريّة، رغـم اختلافهـا التـام عـن تلـك التـي نقـدناها فـي الأعلـى تحـت هـذا الاسـم)؛ بسـهولة سـحر ممارسـة علم الحساب والتحليل. نستطيع بتغيير قضيّة معروفة القول إنّ الموضوع الحقيقي للعقل هو العقل."[2]

[1] **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [101], §89, p.213.

النص باللغة الفرنسية:

" Je dois encore réfuter la portée générale de l'affirmation Kantienne qu'aucun objet ne nous serait donné en dehors de la sensibilité. Le zéro, le un, sont des objets qui ne nous sont pas donnés de manière sensible. Même si on pense que les petits nombres sont objets d'intuition, il faut bien admettre qu'aucun des nombres supérieurs à $100^{(100100)}$ n'est donné à l'intuition, sans que pour autant ils échappent à notre connaissance. Peut-être Kant a-t-il employé le mot "objet" dans un sens quelque peu différent ; mais alors le zéro, le un, notre ∞ tombent en dehors des bornes de son examen ; car ce ne sont pas non plus des concepts, et Kant exige aussi bien des concepts qu'on leur ajoute un objet dans l'intuition."

[2] **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, [115], §105, p.225 et note1.

النص باللغة الفرنسية:

" Cette manière de concevoir les nombres (on pourrait l'appeler, elle aussi formelle, elle diffère cependant entièrement de celle dont nous avons fait plus haut sous ce nom, la critique) ; explique aisément le charme qu'exerce la pratique de l'arithmétique et de l'analyse. On pourrait, en modifiant une proposition connue, dire que l'objet propre de la raison est la raison."

III - تجسيد المشروع: ايديوغرافيا فريجه.

هكـذا بعـد اسـتعراض دوافـع ومبـرّرات أبحـاث فريجـه يتّضـح مضـمون مشـروعه الـذي يعـدّ بالفعـل امتـدادا نقـديّا لمحـاولات سـبقته فـي وضـع كتابـات رمزيّـة للفكـر تحقـق الدقـة، والوضـوح، والموضـوعيّة، والصـوريّة المنشـودة وتقـوم علـى عـدد أقـلّ؛ بقـدر الإمكـان، مـن القواعـد الصـوريّة المنطقيّـة؛ إذ أثبـت تحليلـه ومناقشـته للنظريّـات المفسّـرة لطبيعـة مفهـوم العـدد، ضـرورة اللّجـوء إلى كتابة رمزيّة صوريّة خالصة لقضايا علم الحساب، بالنظر إلى طبيعتها التحليليّة القبليّة وبالتالي المنطقيّة.

أدرك فريجـه قصـور المحـاولات التـي سبقته فـي هـذا المجـال حيـث وصـف محاولـة ليبنتـز قـائلا: " فـي الحقيقـة لـم أرد وضـع حسـاب عقلـي فقـط، بـل لغـة رمزيّـة بمعنـى ليبنتـز، باعتبـار حسـاب الاسـتنتاج فـي رأيـي، جـزءا ضـروريّا فـي كتابـة رمزيّـة."[1]، وعلّـق علـى كتـابتي بـول وبيـانو الرمـزيّتين قـائلا: " تـدّعي كتابـة بيـانو الرمزيّـة انحـدارها مـن منطـق بيـانو الحسـابي، لكـن، إن اسـتطعنا القـول، هـو انحـدار متـدهور؛ لأنّ منطـق بـول منطـق لا غيـر؛ إذ لـم يهتم بـول إلاّ بالصّـورة المنطقيّـة ولـم يُهمـه وضـع مضـمون داخـل هـذه الصّـورة. تلـك هـي، بـالعكس غايـة بيـانو. مـن هـذه الناحيّـة، محاولـة بيـانو هـي إذن أقـرب إلى كتابتي الرمزيّة من منطق بول، لكن من جهة أخرى هناك تقارب أكثر بين كتـابتي الرمزيّـة ومنطـق بـول بمعيار أنّني أكّدت خاصة على الاستنتاج، بينما في منطق بيـانو الحسـابي غابت هذه النقطـة. بكلمـات ليبنتزيّـة يمكـن القـول: المنطـق البـولي حسـاب عقلـي دون أن يكـون لغـة رمزيّـة، منطـق بيـانو الرياضـي لغـة رمزيّـة بالماهيّة وحساب عقلي بالعرض، أما كتابتي الرمزيّة فتطمع إلى أن تكون الإثنين معا وبالمرتبة نفسها."[2]

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Sur le but de l'idéographie**, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.71.

النص باللغة الفرنسية:

" En fait, je n'ai pas voulu créer seulement un calculs ratiocinator mais une lingua characterica au sens de Leibniz, étant bien entendu que, le calcul de la déduction est à mon sens partie obligée d'une idéographie."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Über die Begriffsschrift des Herrn Peano and mien eigene**, in, **Logique et philosophie chez Frege**, p.29.

النص باللغة الفرنسية:

" L'idéographie de Peano se donne pour une descendante de la logique calculante de Boole mais, si l'on ose dire, c'en est une descendante dégénérée car la logique boolienne est logique et rien que logique; Boole ne se soucie que de la forme logique et pas du tout de mettre un contenu dans cette forme. Tel est au contraire le propos de Peano. A cet égard donc l'entreprise de Peano est plus proche de mon idéographie que de la logique de Boole. Mais d'un autre coté il y a une parente plus étroite entre mon idéographie et la logique de Boole dans la mesure où je mets l'accent surtout sur la déduction, tandis que dans la logique calculante de Peano ce point est plus effacé. En termes Leibniziens on pourrait dire : la logique boolienne est un calculs ratiocinator sans être lingua caractéristica; la logique mathématique de Peano est essentiellement une lingua caractéristica et accessoirement un calculs ratiocinator tandis que mon idéographie veut être les deux à la fois et au même titre."

ويرجع ذلك - حسب فريجه - إلى تمسّكها بالتصوّر الكلاسيكي الأرسطي للصّورة المنطقيّة للقضيّة ومكوناتها؛ هذا الأخير منطق القضيّة الحمليّة أو منطق الحدود العامة الكليّة كما اصطلح على تسميته، لم يبلغ الصوريّة والأحكام اللازمانيّة لتأسيس علم حساب عقلي صوري خالص؛ إنّ نظرة بسيطة في تاريخ المنطق تثبت أن أصحاب المنطق التقليدي والمشايعين للنزعة الأرسطيّة، حصروا أبحاثهم المنطقيّة في القضيّة الحمليّة ذات صورة الموضوع المحمول. واعتمدوا في التعبير عن الأفكار على اللغة العاديّة ولغة الحدود والكلمات بما تحمله من غموض، والتباس يحول بينها وبين القدرة على إبراز العلاقات المنطقيّة والصور المنطقيّة لقضايا اللغة. لكن فريجه استطاع أن يكشف بدقة تحليلاته المنطقيّة، ولأوّل مرة في تاريخ المنطق، صورا أخرى من القضيّة غير القضيّة الحمليّة كقضيّة الهويّة وقضيّة الوجوديّة، بل وضع تعريفا جديدا للقضيّة المنطقيّة وتركيبها. وحين فعل ذلك لم يكن يصلح المنطق التقليدي بل قصد الثورة عليه بالاستغناء عن لغة الموضوع والمحمول واستبدالها بلغة الدالة والحجّة fonction et argument.

هكذا دفعت محاولة إصلاح علم الحساب فريجه إلى البحث في أصل مفاهيمه،هذا الأخير قاده إلى وضع كتابة رمزيّة للتصوّرات تقترب بهذا العلم وبكلّ بحث علمي نحو مزيد من الصوريّة، والدّقة، والوضوح، والموضوعيّة: " قال فريجه كان علم الحساب أصل التقدّم العقلي الذي قادني إلى كتابتي للتصوّرات، لهذا إذن سأعمل في المقام الأول على تطبيقها على هذا العالم؛ ببحث أعمق في تحليل مفاهيمه وتأسيس أعمق لنظريّاته. فصلي الثالث يسير في هذا الاتجاه، مواصلة هذا الدرب الذي اقتصرنا على مجرّد الإشارة إليه؛ توضيح تصوّرات العدد والطول يشكّل موضوع أعمال قادمة."[1] وفي نقده لايديوغرافيا بيانو أضاف فريجه قائلا: " فيما يخصّني أحسست بضرورة إبداع لغة رمزيّة عندما بحثت المبادئ غير المبرهنة أو المصادرات التي يقوم عليها علم الرياضيّات."[2] وبهذا الانجاز

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Begriffsschrift**, av.prop, p.VIII, in, **Logique et philosophie chez Frege**, p.31.

النص باللغة الفرنسية:

" L'arithmétique a été à l'origine du cheminement intellectuel qui m'a conduit à mon écriture de concepts. C'est donc à cette science que je pense en premier lieu l'applique, en cherchant à pénétrer plus avant dans l'analyse de ses notions, et à fonder plus profondément ses théorèmes. Mon troisième chapitre s'engage dans cette voie; la continuation de ce chemin qui n'est qu'indique, la clarification des concepts de nombre et de grandeur feront l'objet de travaux à venir."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Über die Begriffsschrift des Herrn Peano and mien eigene**, p.362, in, **Logique et philosophie chez Frege**, p.28.

النص باللغة الفرنسية:

" En ce qui me concerne j'ai éprouvé le besoin d'inventer une idéographie lorsque j'ai cherché les principes indémontrables ou axiomes sur lesquels repose toute la science mathématique."

مثّل فريجه بالفعل أهمّ حلقة في تطوّر المنطق الحديث وتحوّله إلى الصوريّة والرمزيّة بتوظيفه للرموز في التعبير عن الأفكار بدلا عن الحدود والكلمات حيث حلّت الصيغة دالة متغيّر محلّ الصيغة موضوع محمول، كما وضعه في شكل نسق استنباطي بتحديد منذ البداية مجموعة القضايا الأوليّة التي تنطلق منها عمليّة الاستدلال والبرهنة. وقبل كل ذلك حلّل اللغة الطبيعيّة وأبرز عيوبها وأسباب عدم صلاحيّتها، باعتبارها أهمّ علّة في تأخير المنطق وتخلف الأنساق المنطقيّة.

ـ عيوب اللغة الطبيعيّة:

تميّزت ايديوغرافيا فريجه بدقة رمزيّتها، ووضوحها، واختصارها كذلك تصوّرها فريجه في صورة حساب: " غاية كتابتي الرمزيّة الإيجاز والوضوح في التعبير، تطمح كذلك إلى أن تتم كحساب بعدد قليل من الصور(بصورة ينبغي فهم قاعدة، قانون) الثابتة؛ بحيث لا تسمح بأيّ تحوّل لا ينسجم مع القواعد الموضوعة نهائيّا. رغم ذلك لا ينبغي أن تقتصر على القدرة على التعبير عن الصورة المنطقيّة، مثلما هو الحال في كتابة بول الرمزيّة، بل القدرة أيضا على التعبير عن مضمون."[(1)]

انطلق فريجه من مسلمة أنّ كلّ حساب استدلال رمزي على أساس أنّ للحساب خاصيّتين أساسيّتين هما الصوريّة ووجود قوانين وقواعد محدّدة سلفا تنتظم وفقها عمليّة الاستدلال، وبهذا المعنى الحساب لغة رمزيّة، نسق من الرموز تنتظم عمليّاته وفق قواعد تسمح بتكوينات جديدة، وهذا هو المعنى الذي ينبغي أن يأخذه الاستدلال المنطقي حسب فريجه، إنّ الغاية هي التي حدّدت الوسيلة عند فريجه؛ كان هدفه تخليص الرياضيّات من كلّ التفسيرات التي تخالف طبيعتها، ببنائها بناءا عقليّا منطقيّا في شكل نسق استنباطي على غرار الاستدلال الصّوري في المنطق، لكنّ هذا الأخير اكتنفه الغموض، والتعقيد، وعدم الدّقة، وهذا ما يقتضي إصلاحه أوّلا ثمّ العمل على تطويره حتى يؤدي الغاية المنشودة منه، ولا يتمّ ذلك إلاّ بصياغة قضاياه صياغة رمزيّة اصطناعيّة على غرار لغة علم الحساب الرياضي؛ لأنّ غموضه وعدم دقته لا يعودان إلى مبادئه، ولا إلى منهجه، بل يرجعان أساسا إلى غموض وعدم صلاحيّة لغته الطبيعيّة: " قال فريجه لا يكمن سبب عدم صلاحيّة اللغات الطبيعيّة(للتعبير عن قوانين منطقيّة) في غياب وحدة معنى الكلمات فقط ، بل قبل كلّ شيء في غياب صور ثابتة لمفهوم الاستنتاج، صيغ مثل " إذن" ، " بالتالي"، " لأنّ " تشير دون شك إلى الاستنتاج، لكن لا تدلّ أبدا على القاعدة التي تمّ وفقها،

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [103], §91, p.215.

النص باللغة الفرنسية:

" Mon idéographie se propose brièveté et clarté dans l’expression, elle veut aussi se dérouler comme un calcul (Rechung) avec un petit nombre de formes (formen = par "Forme" il faut entendre loi, règle) fixes, de telle manière qu’aucune transformation ne soit permise qui ne soit conforme aux règles posée une fois pour toute. Elle ne doit cependant pas se borner à pouvoir exprimer la forme logique, comme c’est le cas pour la caractéristique de Boole, mais pouvoir aussi exprimer un contenu."

ويمكن استعمالها أيضا، بدون خطأ، ضدّ الاستعمال، في حالات لا يتمّ فيها أيّ استنتاج قابل للتبرير منطقيّا."[1] بهذا المعنى يكمن أهمّ عيب في اللغة يحول دون إمكانيّة استعمالها في المنطق المنشود ـ حسب فريجه ـ في عدم ثبات مفهوم الاستنتاج المنطقي فيها، وفي كونها لا تهتمّ أصلا بوضع قواعد له أو التدليل على كيفيّة إتمامه. بالإضافة إلى عيب آخر شدّد فريجه على أهميته، ويكمن في غياب وحدة معنى الكلمات داخل اللغة الطبيعيّة وبالتالي غياب وحدة العلاقات بين الاسم والمسمى أي بين الرمز ودلالته: " تنكشف اللغة عاجزة عندما يتعلّق الأمر بحفظ الفكرة من الزلل، من هذه الناحيّة لا تلبي مطلب المعقوليّة الأوّل وهو مطلب وحدة العلاقة بين الرمز والدلالة."[2] إلى جانب عيوب أخرى أجملها فريجه جميعا في خاصيتي لا استقرار وتحوليّة اللغة العاديّة: " يعود أصل العيوب التي أشرنا إليها إلى لا استقرار وتحوليّة اللغة، التي هي فضلا عن ذلك شرط خاصيّة تطوّرها ومصادرها المتعدّدة. من هذه الناحية يمكن مقارنة اللغة باليد التي، رغم قدرتها على انجاز الكثير من المهام الشديدة التنوّع؛ لا تكفينا: بحيث نصنع أيدي اصطناعيّة؛ أدوات لتحقيق أهداف خاصة وتنجز العمل بدقة ليست في متناول اليد الطبيعيّة. ... تحمل اللغة الطبيعيّة العجز نفسه: هل نحن بحاجة أيضا إلى مجموعة رموز خاليّة من كلّ غموض، ولا تهمل صرامة صورتها المنطقيّة المضمون."[3]

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Über die Begriffsschrift des Herrn Peano and mien eigene**, p.p(362-363), in, **Logique et philosophie chez Frege**, p.16.

النص باللغة الفرنسية:

" La raison pour laquelle les langues naturelles sont peu appropriées (à l'expression des lois logiques) ne réside pas seulement dans le manque d'univocité des mots, mais avant tout dans l'absence de formes fixes pour la notion de déduction (Schliessen). Des locutions telles que "donc", "par suite", "parce que" marquent sans doute la déduction (Schliessen), mais n'indiquent pas du tout la règle d'après laquelle on a procédé, et on peut aussi bien les employer, sans pécher, contre l'usage dans des cas où il n'est procédé a aucune déduction logiquement justifiable."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Que la science justifie le recours à une Idéographie**, in , **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et philosophies**, p.64.

النص باللغة الفرنسية:

" La langue se révèle déficiente, lorsqu'il s'agit de préserver la pensée de l'erreur. A cet égard elle ne satisfait pas la première exigence raisonnable, celle de l'univocité du rapport entre le signe et la dénotation."

[3] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, In, **Ibid.**, p.66.

النص باللغة الفرنسية:

" Les défauts que nous avons signalés ont leur origine dans une certaine instabilité et mutabilité du langage, qui sont par ailleurs la condition de sa faculté d'évolution et de ses ressources multiples. Le langage peut à cet égard être comparé à la main qui, malgré sa capacité à remplir des taches extrêmement diverses ne nous suffit pas. Nous nous faisons des mains artificielles, des outils conçus pour des buts spéciaux et qui accomplissent le travail avec une précision dont la main n'était pas capable. ... le langage parlé à la même insuffisance : aussi avons-nous besoin d'un ensemble de signes, purifiés de toute ambiguïté, et dont la forme strictement logique ne laisse pas échapper le contenu."

بهذه الكيفيّة قاد البحث في خصائص اللغة الطبيعيّة وعلاقتها بعلم المنطق، إلى النتيجة نفسها التي انتهى إليها البحث في طبيعة مفاهيم علم الحساب وهي ضرورة اللجوء إلى وضع لغة رمزيّة لبلوغ العلميّة المنشودة، وهكذا أصبحت مسألة وضع رموز للفكر ضرورة علميّة ملحّة لا يمكن تجاوزها. وفي مجال الفلسفة أشار فريجه إلى أنّه: " إن كانت مهمة الفلسفة هي تحطيم سيطرة الكلمة على الفكر البشري بالكشف عن الأخطاء في العلاقات بين التصوّرات، أخطاء يميل استعمالا للغة إلى إشاعتها ضرورة. ... عندئذ يمكن أن تكون كتابتي الرمزيّة أداة فعالة بين أيدي الفلاسفة."[(1)] وبقيت الآن مسألة تحديد طبيعة هذه الرموز: هل تكون منطوقة مسموعة أو مكتوبة مرئيّة ؟ وقد اختار فريجه الرمز المكتوب لأسباب هي: " اقتران الرموز السمعيّة بالشروط الجسميّة والنفسيّة للعقل يمنع الاحتفاظ بها في استقلالها. يملك الرمز المرئي وخاصة الأشكال طبيعة مختلفة تماما؛ الأشكال محدّدة جيّدا ومميّزة بوضوح. يعطي هذا التحديد وضوحا وتميّزا أكثر لما تدلّ عليه، والحال أنّ هذا الأثر المحدث على صورنا هو بالضبط ما ينبغي أن نبحث عنه لبلوغ صرامة الاستدلال: هذه النتيجة لا يمكن بلوغها إلاّ في حالة كون الرمز يحيل مباشرة، دون المرور بترجمة، إلى كلمات اللغة العاديّة، إلى الشيء. هناك ميزة أخرى للرمز المكتوب تعود إلى دوامه وثباته، بهذه الخصائص يشبه التصوّر كما ينبغي ويختلف عن التيّار المستمر لأفكارنا الواقعيّة."[(2)]

بهذا نكون قد عرضنا أهمّ إن لم نقل مجمل العوامل التي جعلت مشروع فريجه مبرّرا ومشروعا من الناحيتين العلميّة والفلسفيّة. وننتقل الآن إلى عرض مضمون هذا المشروع: **كيف نقل فريجه مفهوم الدالة الرياضي إلى المنطق ؟ ما هي الرموز التي اعتمدها فريجه في كتابته الرمزيّة ؟ وبما أنّه تصوّرها في صورة حساب عقلي منطقي ما هي المبادئ والقضايا الأوليّة التي أقام عليها نسقه الرمزي ؟**

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Begriffsschrift**, av.prop, p.VI, in, **Logique et philosophie chez Frege**, p.61.

النص باللغة الفرنسية:

" Si la tâche de la philosophie est de briser l'empire du mot sur la pensée humaine en dévoilant les erreurs dans les relation entre les concepts, erreurs que l'utilisation de la langue tend presque inévitablement à accréditer. ... alors mon idéographie pourra être un instrument utile entre les mains des philosophes."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Que la science justifie le recours à une Idéographie**, in , **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et philosophies**, p.67 et note1.

النص باللغة الفرنسية:

" Le fait que les signes sonores épousent si étroitement les conditions corporelles et psychiques de la raison a justement l'inconvénient de maintenir ces signes dans leur dépendance. Le signe visible, et en particulier les figures ont une tout autre nature . les figures sont en général bien délimitées et clairement différenciées. Cette précision du signe écrit aura pour conséquence de donner un relief plus net à ce qui est désigné. Or, cet effet induit sur nos représentations est précisément ce que l'on doit chercher pour parvenir à la rigueur du raisonnement : ce résultat ne peut être atteint que dans le cas où le signe renvoie immédiatement à la chose sans devoir être d'abord traduit en mots de la langue commune. Un autre avantage du signe écrit lui vient de sa plus grande durée et de son immutabilité. Par ces caractères, il est =

ـ اللغة الرمزيّة لفريجه:

" ماهيّـة الرمزيّـة لا تتمثـل بتاتـا فـي اسـتعمال رمـوز غريبـة وغيـر معتـادة... ولـيس لهـا فائـدة منطقيّـة إلاّ بقـدر مـا تكـون مرتبطـة بإنشـاء لغـة اصـطناعيّة تحمـل الخصـائص التاليـة: 1 ـ إنّ هـذه اللغـة التـي هـي نسـق مـن الرمـوز المكتوبـة ومـن الحـروف، لـيس لهـا أيّ صـلة باللسـان عضـو التصـويت ... وإمكـان الحسـاب إنّمـا يقـوم علـى مثـل هـذه الكتابـة الرمزيّـة. 2 ـ إنّ كتابـة لغـة غيـر ملفوظـة لا يمكـن أن تكـون صـوتيّة فهـي بالضـرورة كتابـة رمزيّـة. 3 ـ وبهـذا تصـل إلـى الميـزة الجوهريّـة: إحـلال الصـورة المنطقيّـة محـلّ الصـور النحويّـة أو بعبـارة أدق: إحـلال نحـو تكـون فيـه صـور الكـلام مطابقـة بالضـبط للصـور المنطقيّـة محـلّ القواعـد النحويّـة فـي لغتنـا الطبيعيّـة."[1] وقـد أشـرنا إلـى تـوفر جميـع هـذه الخصـائص فـي رمزيّـة فريجـه فقد اختـار لرمزيّتـه الرمـز المكتـوب، ووضـعها فـي صـورة حسـاب عقلـي منطقـي قـائم علـى قواعـد تنـتظم وفقهـا عمليّـة الاسـتدلال، كمـا أقامهـا لتجـاوز اللغـة الطبيعيّـة والتعبيـر عـن الصـور المنطقيّـة، والعلاقـات المنطقيّـة، والمضـمون المنطقـي للقضـايا بدقـة ووضـوح يجنّبنـا الالتبـاس وأخطـاء الاستدلال، وذلـك بوضـع صـور نحويّـة جديدة بـدلا عـن الصـور النحويّـة العاديّـة. فكيف تمكّن فريجه من فعل كلّ ذلك ؟

دأب الكثيـر مـن المناطقـة* المعاصـرين ومـؤرخي المنطـق المعاصـر علـى اعتبـار عـام 1879 حـدا فاصـلا بـين منطـق قـديم ومنطـق جديـد، وهـو العـام الـذي نشـر فيـه فريجـه كتيبـه الأوّل **" كتابـة التصـوّرات: لغـة صـوريّة للفكـر تحـاكي لغـة علـم الحسـاب"** واضـعا فيـه الصـورة الأولـى لمشـروعه الرمـزي، إذ ضـمنه أسـس منطقـه الجديـد ومحاولـة لإقامـة اتجاهـه اللوجيسـتيقي، لكـن صـعوبة فهـم وطبـع لغتـه الرمزيّـة حالـت دون انتشـاره فلـم يجـذب انتباهـه المناطقـة ولا الرياضـيّين ومـرّ نشـره فـي صـمت تـام. كـان فريجـه يرجـع دائمـا فـي كـلّ تحليلاتـه إلـى المنطـق التقليـدي حيـث مكّنـه تعمّقـه فـي دراسـة نظرياتـه مـن إدراك مـواطن إخفاقـه، فـأدرك ضـرورة الاسـتغناء عـن لغـة الموضـوع والمحمـول بلغـة الدالـة والحجّـة fonction et argument، وكـان أوّل مـن طبّـق مفهـوم الدالـة fonction الرياضـي فـي المنطـق؛ إذ رأى أنّـه يمكـن النظـر إلـى القضـيّة لا علـى أنّهـا مؤلّفـة مـن محمـول وموضـوع، بل من دالة وحجّتها؛ فحاول كتابة القضيّة المنطقيّة بعناصرها من حدود، وثوابت، وأسوار، وقواعد استدلال

= semblable au concept, comme il se doit, et d'autant plus dissemblable du courant incessant de nos pensées effectives."

[1] روبـرت بـلا نشـي، **المـدخل إلـى المنطـق المعاصـر**، ترجمـة الـدكتور محمـود اليعقـوبي، ديـوان المطبوعـات الجامعيّـة ـ الجزائر 2005، ص ص(19 ـ 20) بتصرّف.

* مـن بيـنهم الأمريكـي **ويـلار كـواين (1908 - 2000)** Willard Quine أحـد كبـار المناطقـة المعاصـرين. (د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص 131 والهامش5).

بلغة الدالة. فارتفع بذلك بالمنطق إلى حدّ بعيد في صوريّته وهذا ما سماه بصورنة Formalisation المنطق، ولم يكتف بتقديم المنطق رمزيّا صوريّا خالصا بل أراد بناءه نسقا استنباطيّا له أفكاره اللامعرفة وتعريفاته ومصادراته التي ينطلق منها منذ البداية وبشكل واضح وصريح.

عرّف فريجه في نظريّته في كتابة القضايا بلغة الدالات؛ الدالة قائلا: " افترض أنّ لدينا رمزا بسيطا أو مركّبا في مكان واحد أو أكثر في تعبير ما... فإذا تخيّلنا إمكان استبدال هذا الرمز بآخر(وأن يكون [الرمز الجديد] هو في كلّ حالة نقوم فيها بعمليّة الاستبدال) في مكان أو أكثر، فإنّ الجزء من التعبير الذي يظلّ باقيا في حالة الاستبدال نسميه دالة fonction، والجزء الذي يمكن استبداله نسميه " حجّة الدالة " la fonction de L'argument ."[(1)]

ومن تحديده لمفهوم الدالة توصل إلى أنّها ناقصة incomplète أو غير مشبعة insaturée، لأنّها تحوي مكانا خاليا يقتضي الملأ بحجّة محدّدة حتى تصبح الدالة تعبيرا تاما: " هدفي هو إثبات أنّ الحجّة لا تنتمي إلى الدالة بل الدالة والحجّة، مأخوذتان معا، تشكّلان كلا تاما. عن الدالة مأخوذة منعزلة؛ نقول إنّها غير تامة، بحاجة إلى شيء آخر، أو أيضا غير مشبعة بهذا تتميّز الدوال جذريا عن الأعداد."[(2)] وقد ربط فريجه الدالة بقيمة حقيقة هي الصدق أو الكذب حينما رأى أنّها تحوي مكانا فارغا إذا ملئ بحجّة أصبح للدالة قيمة حقيقة، وبما أنّ القضيّة المنطقيّة تحتمل الصدق أو الكذب، وهما قائمان في كون المحمول يسند إلى الموضوع إيجابا أو سلبا(إثباتا أو نفيا)؛ من ثمّ المحمول هو الذي يحدّد صدق القضيّة أو كذبها. بالتالي ربط فريجه الدالة بالمحمول؛ فالمحمول هو الدالة أما الموضوع فهو الحجّة، وبهذا المعنى توصّل إلى وضع تصوّر جديد للقضيّة المنطقيّة ومركباتها؛ تتألّف من جزأين هما: جزء تام وهو الموضوع ويسمى الحجّة، وجزء ناقص وهو المحمول ويسمى الدالة، وحين يتمّ ملأ الجزء الناقص بحجّة تصبح لقضيّة الدالة قيمة حقيقة هي الصدق أو الكذب: " أقول إذن: " قيمة دالتنا هي قيمة حقيقة."، وأميّز قيمة حقيقة الصدق عن قيمة حقيقة الكذب، أسمي الأوّلى اختصارا الصدق، والثانيّة الكذب، [...]. تحمل دالة قيمة أيضا إن أخذنا كحجّة قيمة حقيقة... أضع

[(1)] د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص 144. نقلا عن:
Gottlob Frege, **Begriffsschrift**, p.13.

[(2)] **أنظر:** Gottlob Frege, **Fonction et concept**, in , **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et philosophies**, p.84.

النص باللغة الفرنسية:

" Mon propos est démontrer que l'argument n'appartient pas à la fonction mais que fonction et argument, pris ensemble, constituent un tout complet. De la fonction pris séparément, on dira qu'elle est incomplète, ayant besoin d'une autre chose,ou encore insaturée. C'est par là que les fonctions se distinguent radicalement des nombres."

أنّ قيمة هذه الدالة تكون الصدق إن أخذ الصدق كحجّة، والكذب في جميع الحالات الأخرى."[1]، حينما فحص فريجه طبيعة أسس وقوانين علم الحساب وجد أنّ الحساب منطق متطوّر، لهذا اتجه إلى محاولة إقامة المنطق نسقا استنباطيّا وفق أفكار ومفاهيم أساسيّة تجعل منه نسقا محكما يفي بأغراض البحث العلمي: وقد ظلّت فكرة إقامة المنطق كنسق استنباطي تراود فكر المناطقة عبر عصور طويلة ابتداء من عصر ليبنتز وحتى عصر فريجه، هذا الأخير عرض أسس نسقه الاستنباطي في المنطق في كتيبه السابق الذكر" **كتابة التصوّرات** ".

اتّخذ فريجه من علم الحساب نموذجا لوضع لغة رمزيّة صوريّة للفكر الخالص لم تكن سوى كتابة رمزيّة مرفوقة بقواعد استعمالها، إنّ مجرّد اللجوء إلى رموز اتفاقيّة يقلّص دون شكّ عيوب استعمال الكلمات لأنّ تكوين الكلمات، في إطار هذه اللغة المصورنة؛ منظّم بحيث يتمّ انطلاقا من الرموز ويخضع لمبادئ الحساب، فالحديث عن الحساب يعني الحديث عن استقلال تجاه معنى الرموز الموظّفة وعن آليّة يتمّ بها بفضل قوانينه الخاصة. بهذا المعنى يمكن الحديث عن استدلال منطقي يكون أساس وموضوع علم الحساب، وبهذا المعنى أيضا تختلف اللغة الرمزيّة المصورنة عن اللغة الطبيعيّة، هذه الأخيرة لا تتضمّن أيّة قواعد لتنظيم الاستدلال ولا تحمل حتى مفهوما محدّدا للاستدلال المنطقي: " الفرق بين لغة مصورنة ولغة طبيعيّة ليس مسألة مبدأ، بل يكمن في درجة الشموليّة المتوصّل إليها في وضع قواعد نحويّة ودلاليّة صريحة، وبمعيار استبعاد الغموض والشك في تكوينها."[2]

أوّل خاصيّة ملفتة للانتباه تميّزت بها كتابة التصوّرات عند فريجه هي الوضعيّة الشاقوليّة للصيغ المكتوبة، وبساطة لافتة للانتباه أيضا لأنّه لم يكن بحاجة لوضع مصطلحات للأقواس أو النقاط؛ لأنّ كيفيّة ارتباط علاقات التضمّن ومكان تموضع العارضة العموديّة للنفي تشير مباشرة إلى جزء الصيغة الذي يقصده الرابط المنطقي، أما المعنى الذي يتمّ ضمنه الجمع فهو مقروء من النظرة الأولى.

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Fonction et concept**, in , **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et philosophies**, p.p(88-94).

النص باللغة الفرنسية:

" Je dit donc : " La valeur de notre fonction est une valeur de vérité." Et je distingue la valeur de vérité du vrai et celle du faux. [...] Une fonction doit encore avoir une valeur si on prend pour argument une valeur de vérité... je pose que la valeur de cette fonction sera le vrai si le vrai est pris comme un argument, et le faux dans tous les autres cas."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Begriffsschrift**, §1, p.1, in, **Logique et philosophie chez Frege**, p.94.

النص باللغة الفرنسية:

" La différance entre un langage formalisé et un langage naturel n'est pas une question de principe ; elle réside dans le degré d'exhaustivité qui a été atteint dans l'établissement des règles syntaxiques et sémantiques explicités, et dans la masure où le vague et l'incertitude ont pu être éliminés de leur formation."

هذا لا ينفي طبعا عيبها الناتج عن استعمال رابطين أوليّين فقط هما التضمّن والنفي.[1] وثاني خاصيّة لها هي استعمالها لمصطلح رمزي يتكوّن من نوعين من الحروف: حروف هجائيّة كبيرة يونانيّة تدلّ على مضمون الحكم(Beurteilbarer Inhalt) وحروف صغيرة مائلة Italique للدلالة على صحّة الحكم وتستعمل حينما يكون المقصود كتابة ضمنيّة(in extenso) للصيغ ذاتها. وتتكون أيضا من خطوط أفقيّة أو عموديّة برسوم معيّنة ولكلّ رسم معنى؛ استعمل رموزا للقضايا يدلّ كلّ رمز على القضيّة ككلّ دون تمييز بين حدودها وهي r, q, p، ورمز إلى مضمون contenu القضيّة أو الحكم بعارضة أفقيّة وراء الحرف الكبير، والى تقريرها Assertion بعارضة عموديّة تتّصل بالعارضة الأفقيّة من خلف، وإلى نفيها بخط صغير تحت عارضة المضمون بالشكل التالي: p —— مضمون القضيّة(الحكم)، p ——┤ تقرير القضيّة p؛ p ——┬——┤ نفي القضيّة p. حيث ميّز بين مضمون القضيّة وتقريرها؛ فالمضمون هو الحكم أي إسناد محمول إلى موضوع، أما التقرير فهو تقرير الوجود لأفراد الموضوع.[2] كما رمز إلى دوال القضايا بالرموز: H, G, F وإلى حججها بحروف صغيرة x, y؛ مثلا: الدالة F(x) تقرأ كما يلي: x له الخاصيّة F أو أنّ F محمول على x، وأدرج استعمال المكمّمات حيث رمز إلى المكمّم الكلّي أو السور الكلي بالرمز V بحيث رمز إلى القضيّة الكليّة الموجبة بالرمز (Vx) F(x) وتقرأ: بالنسبة إلى كل x فإنّ x له الخاصيّة F .

عرّف فريجه القضايا المركبة ومن ثمّ الثوابت المنطقيّة وهي: الوصل، والفصل، والتضمّن، والمساواة. لكنّه انتقد بشدّة مفهوم " المتغيّر" variable ورفض استعماله لأنّه يحمل طابع الزمانيّة ويشير إلى ظواهر فيزيائيّة، لأنّ الفيزيائيّين درجوا على استعماله لتعويض كميات أو أطوال وبمرور الوقت انتقل هذا الاستعمال إلى الرياضيّات بحيث أصبح المتغيّر الرياضي يشير إلى أطوال وكميّات متغيّرة: " كلّ تغيّر هو ظاهرة زمانيّة، بالتالي ينبغي أن يهتمّ التحليل بالسيرورات الزمانيّة لاندراج متغيّرات فيها. والحال أنّ الأمر ليس كذلك وانطباقه على ظواهر زمانيّة لا يغيّر شيئا. رغم ذلك في كلّ مرّة نتحدّث فيها عن متغيّرات نفكّر في شيء يتغيّر داخل الزمان والذي إذن يندرج خارج التحليل. ألا يكون من الأفضل تجنّب الحديث عن متغيّرات، لأنّه مستحيل بالتقريب ايضاح معنى هذه الكلمة."[3]؛

[1] أنظر: Gean Largeault, **Logique et philosophie chez Frege**, p.96.

[2] ماهر عبد القادر، **فلسفة التحليل المعاصر**، دار النهضة العربيّة، بيروت 1985، ص 73.

[3] أنظر: Gottlob Frege, **Über die Begriffsschrift des' Herrn Peano oud mien eigene**, p.p(106-108), in, **Logique et philosophie chez Frege**, p.656.

النص باللغة الفرنسية:

" Toute variation est un phénomène temporel, par conséquent l'analyse devrait s'occuper de processus temporels puisqu'il y intervient des variables. Or il n'en est rien et son application à des phénomènes temporels n'y change rien. Cependant à chaque fois qu'on parle de variables on pense à quelque chose qui varis dans le temps et qui donc tombe en dehors de l'analyse [...] le mieux ne serait-il pas d'éviter de parler de variables, parce qu'il est à peu prés impossible d'élucider la signification de ce mot."

بهذا المعنى المتغيّر عند فريجه حرف ولا يمثل أيّة حقيقة ولذلك لا يصحّ القول عنده: الحرف x يشير إلى متغيّر أو يدلّ على متغير، بل الحرف x هو متغيّر.

وفي بنائه للمنطق كنسق استنباطي انطلق فريجه من أفكار أوّليّة، وتعريفات، ومسلمات أو مبادئ، سنستنبط منها نظريات بالاستعانة بقواعد الاستدلال. بدأ فريجه بفكرتين أوليتين لا معرفيتين قبلهما بلا تعريف واستخدمهما في تعريف أفكار أخرى ضروريّة في النّسق، ولا تعود أوليتهما لفطريتهما أو قبليتهما، بل لكونهما أكثر وضوحا وبساطة من غيرهما: " سنستنبط العبارات الأكثر تركيبا انطلاقا من الأكثر بساطة، لا لجعلها أكثر يقينا - ما يكون غير مفيد - بل لإبراز علاقتها."[1] وهما: السلب والتضمّن كما سبقت الإشارة، وبالرغم من كونهما لا معرّفتان - في نسقه - شرحهما قائلا: " القضيّة p سالبة بمعنى أنّ " من الكذب أن نقولp ."[2] ولشرح فكرة التضمن وضع الاحتمالات الأربعة لصدق أو كذب المقدّم والتالي في القضيّة الشرطيّة المتصلة: " تصدق القضيّة الشرطيّة المتّصلة إذا صدق المقدّم وكذب التالي، أو كذب المقدّم، وصدق التالي، أو كذب المقدّم والتالي. لكنّها تكذب إذا صدق المقدّم وكذب التالي؛ نقرّر علاقة التضمّن بين قضيّتين إذا صدقت القضيّة الشرطيّة في الحالات الثلاث السابق ذكرها. وننكر تلك العمليّة في الحالة الثانيّة، ومن ثمّ فالاحتمال الثاني مرفوض والاحتمالات الثلاثة الباقيّة مقبولة."[3] وفي التعريفات قدّم فريجه تعريفا لثابت الفصل والوصل عن طريق فكرتي السلب والتضمين.[4] وعرّف ثابت المساواة بأنّها " مفهوم المساواة هل هو علاقة ؟ علاقة بين أشياء أو بالأحرى علاقة بين كلمات أو رموز لأشياء ؟ تبنيت النظريّة الأخيرة في " **كتابة التصوّرات** ". عبارة مساواة لا تخصّ الأشياء بل إشاراتنا."[5]، أمّا المبادئ؛ فلم يضع فريجه مجموعة واحدة منها بل عدّة مجموعات في

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Begriffsschrift**, p.25, in, **Logique et philosophie chez Frege**, p.102.
النص باللغة الفرنسية:
" On déduira les énoncés plus complexes à partir des plus simples, non pas pour les rendre plus certains – ce qui serait inutile – mais pour faire apparaître leurs rapports."

(2) د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي** ، ص153. نقلا عن: Gottlob Frege, **Begriffsschrift**, p.7.
(3) د. محمود فهمي زيدان، **المرجع السابق**، ص 154. نقلا عن: Gottlob Frege, **Ibid.**, p.p.(5-7).
(4) د. محمود فهمي زيدان، **المرجع السابق**، ص 155. نقلا عن: Gottlob Frege, **Ibid.**, p.10.

(5) **أنظر:** Gottlob Frege, **Sens et dénotation**, in , **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et philosophies**, p.p(102-103).
النص باللغة الفرنسية:
" La notion d'égalité est-ce une relation ? une relation entre des objets ou bien plutôt une relation entre des noms ou des signes pour des objets ? j'avais adopté cette dernière hypothèse dans ma Begriffsschrift : un énonce d'égalité ne concernerait pas les choses, mais nos notations."

سياقات مختلفة، نذكر من بينها واحدة تتألّف من سبعة مبادئ هي: " 1 - $p \supset (q \supset p)$ وتقرأ: القضيّة p تتضمّن القضيّة المركبة " p تتضمّن q "، أو إذا كانت صادقة لزم أنّه إذا صدقت p تصدق q .

2 - $[p \supset (q \supset r)] \supset [(p \supset q) \supset (p \supset r)]$.

3 - $[p \supset (q \supset r)] \supset [q \supset (p \supset r)]$.

4 - $(p \supset q) \supset (-q \supset -p)$.

5 - $--p \supset p$. 6 - $p \supset --p$. 7 - $(x)\, F(x) \supset F(y)$."[1]

استعمل فريجه هذه المبادئ وغيرها مقدّمات للبرهان على نظريّات منطقيّة أو لاشتقاق قضايا جديدة منها، ولا يتمّ ذلك إلا بالاستعانة بقاعدتين للاستدلال هما: قاعدة التعويض substitution، وقاعدة " إثبات التالي" أو ما سمّاه التقليديون الوضع بالوضع modus ponens، وقد حرص فريجه في كتابته على الإشارة في كلّ مرّة يتمّ استعمال القاعدة الأولى وذلك عن طريق جدول يدرج في هامش كلّ صيغة ناتجة عن تعويض لصيغ سابقة ثمّ الحصول عليها؛ حيث يشير إلى رقم النظريّة أو المسلمة التي تمّ فيها التعويض وتكتب الصيغ المعوّضة والصيغ التي عوّضت بها بشكل صريح.[2]

وقد عرّف فريجه الاستدلال الصّوري على أنّه: " ما هو استدلال صوري(Formaler Schluss) ؟ نستطيع القول إنّه من وجهة نظر معيّنة كلّ استدلال صوري هو الذي يتمّ انطلاقا من قانون استدلال عام؛ إنّه من وجهة نظر أخرى كلّ استدلال غير صوري هو مثل المقدّمات والنتيجة التي تحتوي مضامين فكرة (GedanKeninhalte) لا تقيم هذا الاتّصال إلاّ داخل هذا الاستدلال."[3] وأكّد أنّ كتابته الرمزيّة تقوم على هذا النوع من الاستدلال الصوري على طريقة حساب: " يتمّ الاستدلال داخل كتابتي الرمزيّة على طريقة حساب(nach der art einer Rechnung)، لا أقصد المعنى الضيّق لحساب مطابق أو مشابه لحساب الجمع أو الضرب المعروفين، بل بمعنى حساب عام، بمعنى مجموعة قواعد تحكم الانتقال من عبارة أو عبارتين إلى أخرى، بحيث لا يتمّ شيء إلاّ بهذه القواعد وبفضلها."[4]

(1) د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص ص(155 - 156). نقلا عن:
Kneale, **The development of logic**, p.524.

(2) **أنظر:** Gean Largeault, **Logique et philosophie chez Frege**, p.p.(98-99).

(3) **أنظر:** Gottlob Frege, **Über die begriffsschrift des' Herrn Peano oud mien eigene**, p.387, in, **Logique et philosophie chez Frege**, p.98.

النص باللغة الفرنسية:

" Qu'est ce qu'une déduction formelle (Formaler Schluss) ? on peut dire qu'à un certain point de vue toute déduction est formelle qui se déroule d'après une loi de déduction générale; que d'un autre point de vue toute déduction est informelle qui est telle que les prémisses et la conclusion y ont des contenus de pensée (GedanKeninhalte) qui n'entretiennent cette connexion que dans cette déduction."

(4) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, p.364, in, **Ibid.**, p.100.

النص باللغة الفرنسية: =

هكـذا بعـد هـذا العـرض المختصـر لرمزيّـة فريجـه؛ أهـمّ رموزهـا، ومبـادئ وقواعـد عملهـا؛ يمكـن القـول، رغـم صـعوبة فهمهـا، إنّ الصـورنة La formalisation عنـد فريجـه هـدف ونتيجـة فـي الوقـت نفسـه؛ أراد وضـع حسـاب يكـون لغـة تحضـيريّة لبنـاء صـورانيّة أخـرى فـي علـم الحسـاب. وبهـذه الكيفيّـة قـدّم فريجـه أوّل عـرض منهجـي لمنطـق مقبـول علميّـا ويحقّـق أغـراض علميّـة. وقـد قدّم فريجـه، بعـد الانتقـادات التـي وجّهت إلـى رمزيّتـه والتـي تمحـور أغلبهـا فـي صـعوبة مصـطلحها الرمـزي؛ عرضـا تصـحيحيّا لهـا لا يمكـن التقليـل مـن أهميّتـه، إذ أخّـر بعـدّة سـنوات تحريـر كتابـه " **القـوانين الأساسـيّة لعلـم الحسـاب**": " السـبب الـذي أخّـر تجسـيد مشـروعي ... يكمـن فـي جزئـه فـي التغيّيرات الداخليّة التـي أدخلتهـا علـى كتـابتي الرمزيّـة، وتمكّنـت مـن وضـع فـي المضـمون مخطوطـا تامـا تقريبـا...[يتبـع عـرض تصـحيحاته الناتجـة عـن إدراج توسـيعات تصـوّر، والتميّـيز بين المعنى والدالة] ... نرى إذن أنّ هذه السنوات لم تمر بدون فائدة، ... نقلت الكتاب إلى طور النضج."[1] وفـي موضـع آخـر مـن الكتـاب نفسـه أضـاف فريجـه قـائلا: " أجسّـد هنـا مشـروعا أشـرفت عليـه سـابقا عنـدما كتبـت " **كتابـة التصـوّرات** " Begriffsschrift فـي 1879، والـذي اسـتهللت بـه " **أسـس علـم الحسـاب**" فـي 1884."[2] مـن الواضـح إذن أنّ فريجـه أعطـى فـي مقدّمـة كتابـه" **القـوانين الأساسـيّة لعلـم الحسـاب**" صـورة ثانيّـة لكتابتـه الرمزيّـة تختلـف عـن الأولـى فـي تعـديلات ثلاثـة أدخلهـا عليهـا وهـي: " أ ـ بعـد تمييّـز معنـى عبـارة عـن دلالتهـا اسـتطاع فريجـه تمييّـز ب ـ علاقـة مساواة (تطـابق أو هويّـة) عامـة لتعريفهـا فـي كـلّ سـياق، بمـا فـي ذلـك بـين رمـوز قضـايا دلالتهـا قيمـة حقيقـة. جـ ـ أدرجت الرموز الجديدة للدلالة على توسيعات التصوّر، بمعنى مجالات تعريف(أو بيان) دالة."[3]

= " Dans mon idéographie la déduction procède à la manière d'un calcul (nach der einer Rechnung). Je ne l'entends pas au sens étroit d'un algorithme identique ou semblable à celui de l'addition et de la multiplication bien connue, mais je l'entends au sens d'algorithme en général, c'est-à-dire d'un ensemble de règles, de telle manière qu'il ne se fait rien que par ces règles et en vertu d'elles."

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Grandgesetze der Arithmetik**, tome I, p.IX, in, Claude Imbert, intro. de la trad., de **Les fondements de l'arithmétique**, p.18.

النص باللغة الفرنسية:

" La raison qui a retardé l'exécution de mon projet ... réside en partie dans les changement internes que j'ai dû apporter à mon idéographie, et j'ai dû mettre au panier un manuscrit, presque achevé ... [suit l'exposé de ces modifications qui découlent de l'introduction des extensions de concept et de la distinction entre sens et dénotation] ... on voit donc que ces années ne se sont pas écoulées en vain ... elle ont porté l'ouvrage à maturité."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, tome I, p.XIII, in, **Ibid.**, p.15.

النص باللغة الفرنسية:

" J'exécute ici un projet que j'avais déjà en vue quand je rédigeai la Begriffsschrift, en 1897, et dont je me sui ouvert dans "Les fondements de l'arithmétique", en 1884."

(3) **أنظر:** Claude Imbert, **Pour une histoire de la logique**, p.139.

عــرض فريجــه هــذه التعــديلات بالتفصــيل وبرّرهــا فــي مقــالات ثــلاث نشــرها علــى التــوالي بعد كتـاب" **القوانين الأساسيّة لعلم الحسـاب**" وهـي: **الدالـة والتصوّر 1891** Fonction et concept، **المعنـى والدالـة 1892** Sens et dénotation **والتصـوّر والموضـوع 1892** Concept et objet والتــي طــوّر فيهــا مضــمون نظريّــة اكتفــي بالإشــارة إليهــا إشــارات ضــمنيّة فــي مؤلفاتــه الســابقة، وهــي نظريّــة لا تــرتبط بــالمنطق كنســق رمــزي اســتنباطي وإنّمــا كشــف عــن مواقــف جديــدة لفريجــه يمكــن اعتبارهــا فلســفيّة متعلّقــة بنظريّــة فلســفيّة جديــدة تبناهــا فريجــه فــي مجــال فلســفة اللغــة، مرتبطــة بعلاقــة الأســماء بالأشــياء وعلاقــة اللغــة بــالوجود؛ إذ طــوّر فيهــا نظريّــة أنطولوجيّــة جديــدة. **فما مضمون هذه النظريّة ؟** هذا ما نحاول الإجابة عنه في الفصل القادم.

الفصل الثاني: نظريّة المعنى والدلالة عند فريجه.

إذا كان فريجه قد أرسى قواعد الرمزيّة في مجال المنطق وهو مجال اختلطت فيه المبادئ العقليّة الخالصة برموز علم الحساب في إطار كتابة رمزيّة للفكر الخالص كما رأينا، فإنّه وضع في مجال الفلسفة بذور اتّجاه فلسفي جديد عُرف في العصر المعاصر باسم **" فلسفة التحليل"** التي قامت على مسلمتين أساسيتين هما: " الاعتقاد في المقام الأوّل بأنّ تحليلا فلسفيا للغة يمكن أن يقود إلى شرح فلسفي للفكر، وفي المقام الثاني الاعتقاد بأنّ ذلك هو السبيل الوحيد لبلوغ تفسير فلسفي شامل للفكر."[1]

انطلق فريجه من اعتقاده الراسخ بأنّ اللغة هي الوسيلة الطبيعيّة للبحث الفلسفي وبأنّ تقديم حلّ مناسب للإشكاليّات الفلسفيّة يقتضي صياغتها في لغة منطقيّة صارمة من طبيعة رياضيّة؛ لأنّ اللغة الطبيعيّة عائق أمام البحث المنطقي والفلسفي، ولهذا مهمّة المنطقي والفيلسوف هي التحرّر من اللغة؛ حيث كتب إلى هوسرل في نوفمبر عام 1906 قائلا: " المهمّة الأساسيّة للمنطقي تكمن في التحرّر من اللغة."[2] وأضاف في مقال كتبه في العام الأخير من حياته حول **" مصادر المعرفة"** Les sources de la connaissance قائلا: " عمل الفيلسوف، يكمن في جزئه الأكبر في محاربة اللغة."[3] ويقصد اللغة الطبيعيّة العاديّة التي يتحدّث بها عامة الناس. وقد أكّد فريجه منذ البداية أنّ موضوع بحثه هو الأفكار في ذاتها؛ هذه الأخيرة لا تدرك إلاّ ضمن سياق قضايا لأنّها تجعل الأفكار ممكنة للإدراك البشري باعتبارها ثوبا حسيّا لها، وهنا تظهر أهمية المبدأ الشهير لفريجه مبدأ **" السياق"** باعتباره مقاربة لموضوع اللغة وقاعدة للبحث عن الأفكار: " نستطيع اعتبار القضيّة انعكاسا للفكرة على اعتبار أنّ العلاقة بين القضيّة وأجزائها تطابق علاقة الجزء بالكلّ في الفكرة وأجزائها."[4] وهنا كذلك تظهر أهمّية اللغة في البحث الفلسفي.

(1) **أنظر:** Michel Dummett, **Les origines de la philosophie analytique**, p.13.

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **lettre à Husserl 20 nov1906**, in, **Les origines de la philosophie analytique**, p.16.

النص باللغة الفرنسية:

" La tâche essentielle du logicien consiste à se libérer du langage."

(3) **أنظر:** Gottlob Frege, **Nachgelassene Schriften**, p.289, in, **Ibid.**, p.16.

النص باللغة الفرنسية:

" En grande partie le travail du philosophe consiste à se battre avec le langage."

(4) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, p.275, in, **Ibid.**, p.p.(16-17).

النص باللغة الفرنسية:

" On peut considérer la proposition comme reflet (Abbildung) de la pensée dans la mesure où le rapport entre la proposition et les parties de la proposition correspond en gros aux rapports de la partie au tout dans la pensée et les parties de la pensée."

وهكـذا قامـت الفلسـفة الفريجيّـة علـى اتّجـاه عـام اعتبـر البحـث عـن الفكـرة يكـون بتحليـل اللغـة، وتميّزت بخصائص ثلاث تعدّ امتدادا للغة وهي[1]:

1 ــ الاعتــراف بــأنّ مقوّمــات المعنــى عناصــر مكوّنــة للفكــر متوقــف علــى إدراك بنيــة القضــيّة التي تعبّر عن الفكرة على أساس أنّ بنية القضيّة تعكس بنية الفكرة.

2 ـ الصــدق والكــذب يقــالان علــى الفكــرة لا القضــيّة لأنّ قيمــة حقيقــة قضــيّة هــي دلالتهــا.

3 ــ لكــلّ فكــرة معنــى موضــوعي مســتقلّ عــن التجربــة الحســيّة وعــن العــالم النفســي لمــدركها.

ولكـي نفهـم فلسـفة كهـذه ينبغـي أن نفهـم أوّلا مصـطلحاتها أي المعنـى الـذي اسـتعمل بـه فريجـه كلمـات: القضـيّة، بنيـة القضـيّة، الفكـرة، بنيـة الفكـرة، المعنـى، الدلالـة، الصـدق، الكـذب، الحقيقـة والموضـوعيّة، وأن نحدّد العلاقة التي أقامها فريجه بينها جميعا.

(1) أنظر: Michel Dummett, **Les origines de la philosophie analytique**, p.p.(17-21).

I ـ طبيعة العدد ومبدأ السياق:

انتهى فريجه في بحثه في الأعداد وطبيعتها، بدافع نزعته المنطقانيّة في الرياضيّات؛ إلى أنّها كيانات مستقلّة لها وجودها الموضوعي المستقل عن عالم الإنسان النفسّي وعن عالم الأشياء التجريبي، وقد اقتضى هذا الموقف دعما منطقيّا تطلب بحثا جديدا في القضيّة المنطقيّة؛ صورتها المنطقيّة، ومكوّناتها، وأنواعها، وبحثا في الأسماء وخاصة أسماء الأعلام، كشف عن مواقف جديدة في النظر إلى الأسماء والقضايا، حيث ظهر عند فريجه تمييز حاسم بين معنى الاسم ودلالته، وبين معنى القضيّة ودلالتها، وذلك في إطار نظريّة منطقيّة أصيلة اتّخذها فريجه أساسا لموقفه اللوجيستيقي في ردّ التصورات الأساسيّة لعلم الحساب إلى تصورات منطقيّة بحتة؛ وهي نظريّة المعنى والدلالة، **فما المقصود بالمعنى عند فريجه وما المقصود بالدلالة ؟ وما العلاقة بينهما ؟** نحاول في هذا الفصل الكشف عن مضمون هذه النظريّة وعلاقتها بالموقف الأنطولوجي؛ أي مفهوم الحقيقة عنده وعلاقتها بالمعنى أي باللغة وذلك حتى نتبيّن المكانة التي تحملها اللغة في النسق المنطقي والفلسفي لفريجه.

تساءل فريجه في كتابه " **أسس علم الحساب** " عن مصدر العدد بما أنّ الحدس لا يقدّم أيّة صورة عن مثل هذا المفهوم، فلا توجد أعداد في الخارج بل أشياء معدودة، ولو كان صورة ذاتيّة داخليّة لاختلف باختلاف الأفراد ولما إحتجنا أصلا إلى التساؤل حول مصدره: " إن لم نملك أيّة صورة ولا حدسا عن عدد ـ قال فريجه ـ كيف يمكن أن يعطى لنا ؟"[(1)] وكان قد استهلّ مقدّمة هذا الكتاب بالإشارة إلى عدم وجود إجابات مرضية عن مثل هذا السؤال عند الرياضيّين لاعتبارهم مفهوم العدد واضحا تماما وخاليا من أيّة صعوبات، يتمّ الحصول عليه بمجرّد مراجعة الكتب المدرسيّة الموضوعة في هذا العلم، وهنا يكمن الخطأ والخطر حسب فريجه: " لن يملك أغلب الرياضيّين إجابات مرضية عن مثل هذه الأسئلة، لا يحمل هذا العمل أيّة قيمة عند الكثير؛ تصوّر العدد بُحث سابقا كما ينبغي في الكتب الابتدائيّة. هل نعتقد أنّ باستطاعتنا تعلّم المزيد حول مادة بهذه البساطة ؟ بهذا الخصوص، يعتبرون أنّ تصوّر العدد خالي من الصعوبات، أنّه يمكن تعليمه للأطفال، وأنّ كلّ واحد يعرف المقصود به بالضبط دون تفكير كثير، ودون تبيّن رأي آخر. لكن ينقص هنا الشرط الأوّل للانطلاق في الدراسة والبحث: معرفة أنّنا لا نعرف(إدراك الجهل)؛ من هنا يأت الاكتفاء دائما بفهم تقريبي."[(2)]؛ هنا تُذكّرنا عبارة فريجه بعبارة سقراط الشهيرة " لا أعرف سوى شيء واحد هو أنّني لا أعرف شيئا." ومن ثمّ انطلاقه هو أيضا من إدراكه لجهله واعتباره ذلك شرط وأساس كلّ بحث.

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [73], §62, p.188.
النص باللغة الفرنسية:
" Si nous n'avons aucune représentation ni intuition d'un nombre comment peut-il jamais nous être donné ? "

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, intro, [III], p.116.
النص باللغة الفرنسية: ==

أسّس فريجه محاولته الإجابة على السؤال السابق على مبادئ ثلاثة أكّد عليها في الكتاب نفسه وهي: " ضرورة فصل فصلا تاما السيكولوجي عن المنطقي، الذاتي عن الموضوعي، وضرورة بحث معنى الكلمات لا منعزلة بل مأخوذة في سياقها، وأخيرا ضرورة عدم إهمال الاختلاف بين التصوّر والموضوع.[(1)]

وعلى المبادئ نفسها أقام نظريّته في المعنى والدلالة، إذ عاد في الكتاب نفسه إلى ذكر المبدأ الثاني بتفصيل أكثر مؤكّدا أنّ الكلمات لا تحمل معنى إلاّ في إطار قضايا تامة ترد فيها: " بل يجب تركيز الانتباه دائما على قضيّة تامة، هنا فقط تحمل الكلمات بالضبط معنى. يكفي أن تحمل قضيّة مأخوذة ككلّ معنى: من هنا أيضا تحمل أجزاؤها مضمونا."[(2)] ليتبيّن ذلك بجلاء تام في خلاصة الكتاب حيث صرّح فريجه أنّ: " يظهر العدد كموضوع قابل للمعرفة حتى وإن لم يملك أيّة حقيقة فيزيائيّة أو مكانيّة، ولا كما يمكن أن يتصوّره خيال. وضعنا عندئذ مبدأ أنّ معنى كلمة يجب ألا يحدّد منفصلا بل ضمن سياق قضيّة؛ وأعتقد أنّ، وحده هذا المبدأ يسمح بتفادي تصوّر فيزيائي للعدد دون السقوط في تصوّر سيكولوجي."[(3)]، من الواضح أنّ المقصود في جميع النصوص السابقة هو معنى القضايا الرياضيّة ومضمون الألفاظ العدديّة الواردة فيها، لكنّ فريجه أشار في نص أخر أنّ هذا المبدأ ينطبق على كلّ قضيّة تعرّف موضوعا:

= " A de telles questions les mathématiciens n'auront pour la plupart d'entre eux, rien à répondre qui puisse satisfaire ; beaucoup estimeront que ce travail n'en vaut pas la peine, du concept de nombre, il est déjà traité comme il faut dans les livres élémentaires croit-on pouvoir apprendre quelque chose de plus sur une matière si simple ? le concept de nombre est, estime-t-on à ce point, dépourvu de difficultés, qu'on peut en donner, la science aux enfants et que chacun sait exactement de quoi il s'agit sans réfléchir d'avantage, et sans s'aviser de ce qu'un autre ont pense. Mais il manque ici la première condition pour qu'on veuille se mettre à l'étude : s'avoir qu'on ne sait pas, de là vient qu'on se contente toujours d'une compréhension grossière."

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, intro, [X], p.122.

النص باللغة الفرنسية:

" Voici les principe auxquels je me suis attaché dans cette recherche: il faut nettement séparer le psychologique du logique, le subjectif de l'objectif, on doit rechercher ce que les mots veulent dire non pas isolément mais pris dans leur contexte, il faut ne jamais perdre de vue la différence entre concept et objet."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, [71], §60, p.p.(186-187).

النص باللغة الفرنسية:

" Mais il faut toujours faire porter l'attention sur une proposition complète, c'est là seulement que les mots veulent proprement dire quelque chose. Il suffit qu'une proposition prise comme tout ait un sens: ses parties reçoivent par là même un contenu."

(3) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, [116], §106, p226.

النص باللغة الفرنسية:

" Le nombre se présente comme objet reconnaissable, même s'il n'a aucune réalité physique ou spatiale ni telle que l'imagination puisse s'en faire une image. Nous avons alors posé en principe que la signification d'un mot ne doit pas être définie isolément mais dans le contexte d'une proposition, et seul ce principe permet, je pense, d'éviter une conception physicaliste du nombre sans nous rejeter dans une conception psychologiste."

" لا تحمل الكلمات معنى إلاّ في إطار قضيّة؛ المقصود إذن هو تعريف معنى قضيّة يظهر فيها لفظ عددي، هذا الوصف يبقى أيضا مجالا لاختيارنا الحرّ. لكن أثبتنا سابقا أنّه بألفاظ رقميّة من المناسب فهم موضوعات مستقلّة، هكذا نملك نوعا من القضيّة ينبغي أن يحمل معنى، هو معنى قضايا مترجمة لفعل تعرّفنا على موضوع."[1] من هنا تظهر ضرورة تعريف القضيّة، ومكوّناتها، ومعناها، ودلالتها، وكلّ الأمور المتعلّقة بها للتعرّف على معنى الكلمات. وبهذه الكيفيّة يتّضح لنا كيف انتقل فريجه من بحثه في مفهوم العدد ومصدره إلى تبني مبدأ منهجي أساسي عمل به في كلّ أبحاثه اللاحقة المتعلّقة خاصة بنظريّته في المعنى والدلالة، وهو مبدأ السياق .Principe du contexte

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [73], §62, p.188.

النص باللغة الفرنسية:

" Les mots n'ont de signification qu'au sein d'une proposition; il s'agira donc de définir le sens d'une proposition où figure un terme numérique. Cette description laisse encore s'exercer notre libre choix, mais nous avons précédemment établi que sous les termes numériques, il convient d'entendre des objets indépendant, ainsi, nous disposons d'un genre de proposition qui doit avoir un sens, celui des propositions traduisant le fait qu'on reconnaît un objet."

II - القضيّة:

1 - البنية المنطقيّة للقضيّة:

كانت نقطة بداية فريجه - كما قلنا - تطبيق فكرة الدالة في الرياضيّات على المنطق: " ليس المقصود عرضا تاما للكتابة الرمزيّة، أكتفي بإبراز بعض الأفكار الأساسيّة؛ أنطلق مما يسمى دالة في الرياضيّات."[(1)]، ومن ثمّ كتابة القضيّة المنطقيّة بلغة الدالة والحجّة بدلا عن لغة الموضوع والمحمول، وذلك تأكيدا على ضرورة تحرير المعنى المنطقي من علاقات اللغة وتخليص البنية المنطقيّة للقضايا من نموذج البنية النحويّة في اللغة العاديّة لأنّ: " اللغة ليست منظمة بقوانين بحيث يكفي التقيّد بالنحو لضمان الصرامة الصوريّة للفكر."[(2)] هذا ما دفع فريجه إلى اعتماد النموذج دالة - حجّة في التعبير عن البنية المنطقيّة للقضايا، وقد اقتضى ذلك دراسة جديدة لعناصر القضيّة وأنواع القضايا بل وتعريفا جديدا للقضيّة المنطقيّة وتركيبها، ولم يكن يقصد من وراء ذلك إصلاح المنطق التقليدي بل الاستغناء عنه: أراد الاستغناء عن لغة المحمول والموضوع بلغة الدالة والحجّة؛ بهذا المعنى افتتح مقدّمة كتابه " **كتابة التصوّرات**" قائلا: " ليس للتمييز بين الموضوع والمحمول مكان في طريقتي في تناول القضيّة."[(3)]

توصّل فريجه في تحديده للدالة الرياضيّة إلى أنّها غير مشبعّة Insaturée لأنّها تحوي مكانا فارغا، ولا تصبح تعبيرا تاما إلاّ بعد ملئه بحجّة معيّنة: " هدفي هو إبراز أنّ الحجّة لا تنتمي إلى الدالة، بل الدالة والحجّة، مأخوذتين معا، تشكّلان كلاّ تاما. نقول عن الدالة مأخوذة منفصلة؛ إنّها غير تامة لحاجتها إلى أمر آخر؛ وأيضا غير مشبّعة. بهذا تختلف الدوال اختلافا جذريّا عن الأعداد."[(4)]

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Fonction et concept**, in , **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et philosophies**, p.81.

النص باللغة الفرنسية:

" Il ne s'agit pas d'un exposé complet de l'idéographie, je me contenterai de mettre eu lumière quelques idées fondamentales, je pars de ce que l'on appelle fonction en mathématique."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Que la science justifie le recours à une Idéographie**, in , **Ibid.**, p.64.

النص باللغة الفرنسية:

" La langue n'est pas régie par des lois logiques telles que l'observance de la grammaire puisse suffire à garantir la rigueur formelle de la pensée."

(3) د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي**، ص ص(143 - 144). نقلا عن: Gottlob Frege, **Begriffsschrift**, p.2.

(4) **أنظر:** Gottlob Frege, **Fonction et concept**, in , **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et philosophies**, p.84.

النص باللغة الفرنسية:

" Mon propos est de montrer que l'argument n'appartient pas à la fonction, mais que fonction et argument, pris ensemble, constituent un tout complet. De la fonction prise séparément on dira qu'elle est incomplète, ayant besoin d'une autre chose, ou encore insaturée. C'est par là que les fonctions se distinguent radicalement des nombres."

أدّت هذه النظرة إلى القضيّة المنطقيّة، إلى رفض فريجه التميّيز الكلاسيكي بين الموضوع والمحمول في القضيّة؛ فالبنية المنطقيّة للقضيّة ليست تركيبا بين موضوع ومحمول بواسطة الرابطة " هو" وفق الصورة " أ هو ب " بل هي إسناد قضيّة لحجّة الدالة وبيان أنّ موضوعا x يندرج تحت تصوّر F على نموذج الدالة الرياضيّة وفق الصورة F(x) أين يمثل x موضوعا و( )F محمولا(تصوّرا) غير مشبع يقتضي الإشباع بموضوع وليكن x مثلا. وهكذا إشباع الحجّة ولا إشباع الدالة يسمح بارتباطهما مباشرة دون اللجوء إلى رابطة توسطيّة نحويّة، وعند إعطاء قيمة محدّدة للحجّة تسمى الحجّة المحدّدة " قيمة الدالة لهذه الحجّة ". بهذا المعنى ربط فريجه الدالة بقيمة حقيقة تكون الصدق عندما تكون حجّتها صادقة وتكون الكذب عندما تكون الحجّة كاذبة: " ما نحصل عليه بإتمام(إشباع) الدالة بحجّة يسمى قيمة الدالة لهذه الحجّة. [...] أقول إذن: " قيمة دالتنا هي قيمة حقيقة" وأميّز قيمة حقيقة الصدق عن تلك المتعلّقة بالكذب، أسمي الأولى اختصارا الصدق؛ والأخرى الكذب."[1]، ومن ثمّ ربط الدالة بالمحمول بما أنّ المحمول هو الذي يحدّد صدق قضيّة أو كذبها انطلاقا من أنّ الصدق أو الكذب قائم في إسناد المحمول إلى الموضوع إيجابا أو سلبا(إثباتا أو نفيا). معنى هذا أنّ القضيّة المنطقيّة عند فريجه تحمل البنيّة المنطقيّة التالية: تتألّف من جزأين هما: جزء تام في ذاته(مشبع) وهو الموضوع ويسمّى حجّة الدالة، وجزء غير تام(غير مشبع) وهو المحمول ويسمى الدالة، وقيمة حقيقة هي الصدق أو الكذب، تحدّدها الحجّة أي الموضوع، هذا الأخير قال فريجه في تعريفه: " ما إن نقبل كلّ موضوع دون استثناء كحجّة أو قيمة دالة، المسألة هي معرفة المقصود بموضوع. تعريف وفق قواعد المدرسة هو مستحيل في رأيي، لأنّنا نتناول أمرا لا تسمح بساطته بأيّ تحليل منطقي. يمكن القول فقط باختصار ما يلي: موضوع هو كلّ ما ليس بدالة، إنّه ما لا تتضمّن عبارته أيّ مكان فارغ."[2]

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Fonction et concept**, in , **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et philosophies** , p.p.(85-88).

النص باللغة الفرنسية:

" Ce que l'on obtient en complétant la fonction par l'argument est appelé valeur de la fonction pour cet argument. [...] je dis donc: "la valeur de notre fonction est une valeur de vérité" et je distingue la valeur de vérité de vrai de celle du faux; j'appellerai la première brièvement le vrai, l'autre le faux. "

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in , **Ibid.**, p.92.

النص باللغة الفرنسية:

" Dés lorsque l'on admet tout objet sans restriction comme argument ou valeur d'une fonction la question est de savoir ce que l'on entent par l'objet. Une définition dans les règles de l'école est impossible à mon sens, car nous touchons à quelque chose dont la simplicité ne permet aucune analyse logique. On peut seulement dire brièvement ceci: un objet est tout ce qui n'est pas fonction, c'est ce dont l'expression ne comporte aucune place vide."

بهـذا توصّـل فريجــه إلــى تعريــف القضــيّة بأنّهــا دالــة مكتملــة(مشـبعة):" لا تتضــمّن قضــيّة أيّ مكــان فــارغ."[1] وعلــى هـذا الأســاس رفـض التميّيـز بـين الموضـوع والمحمـول فـي القضـيّة لأنّ: " الحكـم هـو الانتقــال مــن قضــيّة إلــى قيمــة حقيقتهــا."[2] ولــذلك فهـو لا يتوجّــه إلــى الموضــوع أو المحمـول بـل إليهـا معـا دون تميّيـز، هـذا الأخيـر - لـيس لـه قيمـة - حسـب فريجـه فـي لغـة رمزيّـة كلغـة الدالـة والحجّـة؛ إذ لـيس ضـروريّا التميّيـز بـين الموضـوع والمحمـول للتفكيـر فـي الحكـم أو إصـداره، بـل التميّيـز الحاسـم فـي القضـيّة عنـد فريجـه هـو بـين عنصـرين همـا: المحتـوى أو المضـمون Contenu والتقريـر Assertion وهـو تقريـر صـدق أو كـذب المحتـوى. بعبـارة أخـرى ميّـز فريجـه بـين الحمـل والتقريــر إذ يمكــن إســناد محمــول إلــى موضــوع دون تقريــر صــدق أو كــذب: " فــي القضــيّة إذا كـان القمـر شـديد البـرودة فحيـاة الإنسـان عليـه مسـتحيلة؛ إذا أخـذنا المقـدّم أو التـالي وحـده يكـون لدينا حمل لا تقرير، أي نكون قد أعلنا فكرة أو مجموعة أفكار دون أن نقرّر شيئا."[3]

وقـد أثبـت فريجـه مـدى ارتبـاط التصـوّر فـي معنـاه المنطقـي بفكـرة الدالـة فـي معناهـا الرياضـي: " نــرى مــدى ارتبــاط مــا نســمّيه تصــوّرا فــي المنطــق بمــا نســمّيه دالــة. نسـتطيع حتــى القــول ببســاطة: التصـوّر هـو دالـة قيمتهـا هـي دائمـا قيمـة حقيقـة؛ قيمـة الدالـة، هـي أيضـا، قيمـة حقيقـة."[4] مؤكّــدا ارتبــاط قــيم الدالــة بمــا ســماه " توســيع التصــوّر": " عنــدما يكــون المقصــود دوالا قيمتهـا هـي دائمـا قيمـة حقيقـة، نسـتطيع بـدل " سلسـلة قـيم الدالـة " القـول " توسـيع التصـوّر". هـذا مـا نسـميه فـي المنطـق تماثـل(تطـابق) توسـيع التصـوّرات، يمكـن عندئـذ تميّيـز مسـار قـيم دالـة قيمتها بالنسبة إلى أيّة حجّة هي قيمة حقيقة، باعتبارها توسيعا لتصوّر."[5] ويمكن فهم ذلك في ضوء أبحاث

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Fonction et concept**, in , **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et philosophies**, p.92.

النص باللغة الفرنسية: " Une proposition ne comporte aucune place vide."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Sens et dénotation**, in , **Ibid.**, p.111.

النص باللغة الفرنسية:

" On pourrait voir dans le jugement le passage d'une proposition à sa valeur de vérité : juger c'est passer d'une proposition à sa valeur de vérité."

(3) د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص 133. نقلا عن: Gottlob Frege, **Begriffsschrift**, p.3

(4) أنظر: Gottlob Frege, **Fonction et concept**, in , **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et philosophies**, p.90.

النص باللغة الفرنسية:

" On voit combien ce que l'on appelle conception en logique et étroitement lié à ce que nous appelons fonction. On pourra même dire simplement : un concept est une fonction dont la valeur est toujours une valeur de vérité; la valeur de la fonction est, elle aussi une valeur de vérité."

(5) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in , **Ibid.**, p.90.

النص باللغة الفرنسية: ==

فريجه في علم الحساب لطبيعة العدد وتعريف الأعداد؛ إذ بدأ دراسته للأعداد في إطار تحديده لمفهوم التطابق العددي أو المساواة بين ما صدقات تصوّرين أي بين ما يندرج تحتهما من أفراد، لأنّه لا يمكن الحديث ـ حسب رأيه ـ عن العدد إلا في ضوء انتمائه إلى تصوّر.

انطلق فريجه من هدف توضيح المقصود من عبارة " العدد الذي ينتمي إلى التصوّر F هو نفسه العدد الذي ينتمي إلى التصوّر G" دون أن يستخدم هذه الطريقة في التعبير: " في الحالة الراهنة ـ قال فريجه ـ يجب تعريف معنى القضيّة " العدد الذي ينتمي إلى التصوّرF هو نفسه الذي ينتمي إلى التصوّرG"؛ بمعنى ينبغي بيان مضمون هذه القضيّة بطريقة أخرى، بدون استعمال عبارة "العدد الذي ينتمي إلى التصوّر F"."(1) ولجأ إلى فكرة " علاقة ارتباط واحد بواحد" التي يمكن أن تنشأ بين التصوّرين إذا قامت علاقة حمل أو اندراج بينهما: " باختصار، أقول إنّ التصوّر F مماثل عدديّا للتصوّر G إن كان ممكنا تنظيم واحد بواحد الموضوعات التي تندرج تحت أحد التصوّرين بالموضوعات التي تندرج تحت الآخر."(2) وتوصّل إلى تعريف العبارة بردّ علاقة المطابقة واحد بواحد إلى علاقات منطقيّة خالصة: " هكذا رددنا العلاقة واحد بواحد إلى علاقات منطقيّة بحتة، ونستطيع تقديم التعريف التالي: العبارة " التصوّر F مطابق عدديّا للتصوّر G " تحمل نفس معنى العبارة " هناك علاقةØ تجمع واحد بواحد الموضوعات التي تندرج تحت التصوّر F مع الموضوعات التي تندرج تحت التصوّر G ". أذكر أنّ: العدد الذي ينتمي إلى التصوّر F هو توسيع التصوّر " مطابق عدديّا للتصوّر F "، وأضيف العبارة: " ن عدد" تحمل المعنى نفسه لـ: " هناك تصوّر بحيث ن هو العدد الذي ينتمي إليه."(3)

= " Lorsqu'il s'agit de fonctions d'ont la valeur est toujours une valeur de vérité ; on pourra au lieu de "suite des valeurs de la fonction" dire "extension de concept". C'est ce qu'on appelle en logique identité de l'extension des concepts, on peut alors caractériser le parcours de valeurs d'une fonction dont la valeur pour tout argument est une valeur de vérité comme étant l'extension d'un concept."

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [73], §62, p.188.

النص باللغة الفرنسية:

" Dans le cas présent nous devons définir le sens de la proposition: "le nombre qui appartient au concept F est le même que celui qui appartient au concept G"; c'est-à-dire nous devons énoncer le contenu de cette proposition d'une autre manière, sans employer l'expression: "le nombre qui appartient au concept F"."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [79], §68, p.194.

النص باللغة الفرنسية:

" En bref, je dirai que le concept F est équinumérique au concept G si nous somme en possession de la possibilité d'ordonner biunivoquement les objets qui tombent sous l'un des deux concepts à ceux qui tombent sous l'autre."

(3) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [85], §72, p.198.

النص باللغة الفرنسية: =

من هنا تتضح لنا براعة فريجه في التحليل؛ اتّخذ طريقة تنازليّة في التعريف، من مبدأ عدم إمكانيّة الحديث عن عدد إلا في إطار انتمائه إلى تصوّر، إلى إقرار أنّ الحديث عن تصوّر لا يكتمل إلا في ضوء تصوّر آخر، والتماثل أو التطابق العددي بين ما صدقات تصوّرين هو الأساس المنطقي الذي تنطلق منه دراسة الأعداد وتعريفها. ومن هنا أيضا يتّضح لنا ارتباط التصوّر كمفهوم منطقي بالدالة كمفهوم رياضي: يمكن مقاربة المفهومين من عدّة جوانب؛ لا إشباع الدالة يعني أنّ وجودها تابع وليس مستقلّ عن الحجّة، كذلك وجود التصوّر تابع لاندراج أفراد تحتها، وكما أنّ مجموعة قيم دالة تتحدّد بالحجج التي تشبعها كذلك توسيع التصوّر يتحدّد بالأفراد الذين يندرجون تحته، ولذلك لا يكتمل الحديث عن تصوّر إلا في إطار تصوّر آخر، مثلما أنّ الدالة لا تكتمل إلا في إطار حجّة تُتمّها. ولهذا رفض فريجه اعتبار العدد تصوّرا؛ لأنّ للأعداد وجودا ذاتيّا مستقلا لا يتوقف على أيّ أمر آخر غيره، ويعدّ هذا الوجود مستحيلا بالنسبة للتصوّرات. وبما أنّ تعريف العدد غير ممكن إلا في إطار تصوّر ينتمي إليه فإنّ تعريفه بهذا المعنى يتمّ بالمفهوم لا بالما صدق أي بالخاصيّة المشتركة بين الأفراد المندرجين تحت التصوّر، وبهذا تحلّ هذه الفكرة مشكلة الأعداد اللانهائيّة؛ فلا حاجة إلى عدّ المصادقات لتعريفها. لكن مع ذلك نكرّر التأكيد أنّ العدد ليس مفهوما ولا تصوّرا بل كيان من نوع خاص(حقيقة موضوعيّة مستقلّة).

هكذا نرى بوضوح تام، مدى اتّساق هذه الأفكار وانسجامها مع مشروع فريجه في تطوير المنطق بالرياضيّات، وما حرصه على بناء لغة رمزيّة على أساس مفهوم الدالة إلا أكبر دليل على ذلك. هذا عن تصوّر فريجه للقضيّة، بنيتها المنطقيّة ومكوّناتها، لكن ماذا عن علاقتها بالمعنى ؟ هل تحمل القضيّة معنى عند فريجه ؟ ذكر فريجه، في سياق آخر وفي إطار تعريفه للقضيّة ما يلي: " لكن ما الذي نسميه قضيّة ؟ تتابع أصوات شرط أن يحمل هذا التتابع معنى، ودون تأكيد لهذا أنّ كلّ تتابع معقول لأصوات هو قضيّة."(1) معنى ذلك أنّ القضيّة تحمل معنى في إطار نظريّة فريجه، ومن هنا نتساءل بدورنا: ماذا يقصد فريجه بمعنى قضيّة ؟ وبما أنّ قيم حقيقة الحجّة تحدّد قيم حقيقة الدالة ومن ثمّ قيم حقيقة القضيّة، فما الذي يحدّد معنى القضيّة عند فريجه ؟

= " Nous avons ainsi ramené la correspondance biunivoque à de purs rapports logiques, et nous pouvons donner la définition suivante : l'expression : "le concept F est équinumérique au concept G" à même signification que l'expression : "il existe une relation Ø qui associe biunivoquement les objets qui tombent sous concept F et les objets qui tombent sous le concept G". Je rappelle que : le nombre qui appartient au concept F est l'extension du concept "équinumérique au concept F", et j'ajoute l'expression : "n est un nombre" veut dire la même chose que : "il y a un concept tel que n est le nombre qui lui appartient."

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Recherches logiques**, 1- la pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et philosophies**, p.173.

النص باللغة الفرنسية:

" Mais qu'appelle-t-on proposition ? une suite de sons, sous réserve que cette suite ait un sens, et sans affirmer pour autant que toute suite de sons sensée soit une proposition."

2 - معنى القضيّة:

شكّلت آراء فريجه في المعنى وجهة نظر متميّزة، وتمحورت بصفة عامة حول معنى قضيّة وعلاقة هذا المعنى بدلالتها، وحول معنى اسم وعلاقة معناه بدلالته، ويرتبط معنى القضيّة عنده بالفكرة التي تعبّر عنها هذه القضيّة: " أقول: معنى القضيّة هو الفكرة دون تأكيد لهذا أنّ معنى كلّ قضيّة هو فكرة."(1) وأضاف فريجه في مقاله **"المعنى والدلالة "** قائلا: " مضمون قضيّة هو فكرة وأقصد بفكرة لا فعل التفكير الذاتي بل مضمونه الموضوعي، الذي يمكن أن يكون الملك المشترك لعدّة ذوات."(2) بالتالي، معنى القضيّة عند فريجه مرتبط بمحتواها لا بتقريرها، والمقصود بالمعنى هنا أمرا موضوعيّا لا ذاتيّا، أمرا يكتسب ولا يبدع الفكرة؛ هذه الأخيرة هي ما يمكن أن يطلق عليه الصدق أو الكذب أي أنّها تحمل قيمة حقيقة هي الصدق أو الكذب: " أسمي فكرة ما يمكن التساؤل عن صدقه أو كذبه، أحصي إذن ضمن الأفكار ما هو كاذب، مثل ما هو صادق."(3)

وقد أكّد فريجه أنّ غاية أبحاثه ليست القضايا بل الأفكار التي تعبّر عنها؛ اعتقد أنّ اللغة الطبيعيّة عائق في وجه البحث المنطقي والفلسفي لأنّها لا تعبّر عن أفكار موضوعيّة بل عن صور ذهنيّة ذاتيّة متعلّقة مباشرة بصاحبها، ولذلك تتعدّد الكلمات ويتعدّد معناها وهذا هو السبب الرئيسي الذي دفع فريجه إلى اللجوء إلى لغة رمزيّة تكشف عن المعنى الموضوعي للقضايا وهو الأفكار، ولا تكون كذلك إلا إذا عبّرت كلّ قضيّة عن معنى واحد ثابت ومحدّد لا يتغيّر بتغيّر الذوات المدركة له: " يملك المعنى نفسه في لغات مختلفة وحتى داخل اللغة ذاتها عدّة عبارات. في الحقيقة، تقبل هذه القاعدة المعتادة بعض الاستثناءات؛ داخل نسق رموز كامل ينبغي أن يطابق معنى محدّد كلّ عبارة. لكنّ اللغات العاديّة بعيدة عن تلبية هذه الضرورة، وينبغي أن نكون سعداء إن احتفظت

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Recherches logiques**, 1- la pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et philosophies**, p.173.

النص باللغة الفرنسية:

" Je dirai : le sens d'une proposition est la pensée, sans affirmer pour autant que le sens de toute proposition soit une pensée."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Sens et dénotation**, in , **Ibid.**, p.108.

النص باللغة الفرنسية:

" Le contenu d'une proposition est une pensée. J'entends par pensée [Gedanke] non pas l'acte subjectif de penser, mais sans contenu objectif, lequel peut être la propriété commune de plusieurs sujets."

(3) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in , **Ibid.**, p.173.

النص باللغة الفرنسية:

" J'appelle pensée [Gedanke] ce dont on peut demander s'il est vrai ou faux, je compte donc parmi les pensées ce qui est faux, tout comme ce qui est vrai."

الكلمــة نفســها بــالمعنى نفســه فــي الــنص نفســه."[1] أمــا عــن علاقــة هــذه الأفكــار الموضــوعيّة بالقضــايا، فقــد وصــفها فريجــه كالتــالي: تمثــل الأفكــار المضــمون الموضــوعي أي معنــى القضــايا الــدائم، وتمثـل القضـايا الثـوب الحسّـي للأفكـار الـذي يجعلهـا قابلـة لـلإدراك البشـري بمـا أنّهـا متعـذرة عـن الإدراك الحسّــي: " الفكــرة فــي ذاتهــا متعــذرة الإدراك بــالحواس ترتــدي الثــوب الحسّــي للقضــيّة وتصــبح هكــذا أكثــر قابليّــة لــلإدراك. نقــول إنّ القضــيّة تعبّــر عــن فكــرة: الفكــرة تفلــت مــن الحــواس، وكلّ مـا هـو موضـوع لـلإدراك الحسّي مقصـى مـن مجـال مـا يمكـن البحـث فيـه عـن الحقيقـة. ليسـت الحقيقـة خاصـيّة مطابقـة لنـوع خـاص مـن الانطباعـات الحسـيّة."[2] وبالتـالي لا تـدرك الأفكـار إلا فـي إطـار قضـايا تعبّــر عنهــا، وهنــا تظهــر أهميّــة مبــدأ الســياق عنــد فريجــه، ويظهــر دور اللغــة فــي نظريّتــه باعتبارهــا أداة كشف الحقيقة لأنّنا قال فريجه: " نستطيع اعتبار القضيّة كانعكاس للفكرة على اعتبار أنّ علاقة القضيّة بأجزائها تطابق إجمالا علاقات الجزء بالكلّ في الفكرة وأجزائها."[3] وقد سبق وأن رأينا كيف ميّز فريجـه، فــي نقــده للنزعــة النفســيّة، تميّيــزا تامــا بــين الفكــرة والصّــور الذهنيّــة التــي تضــمّ الانطباعــات الحســيّة والــذكريات وخيــالات الأفــراد الذاتيّــة، هــذه الأخيــرة ليســت مشــتركة إذ لكــلّ ذات صــورها الذهنيّــة الناتجــة عــن أفعــال ذهنيّــة ذاتيّــة كالإحســاس، والإدراك، والتخيّــل؛ أمــا الأفكــار فهــي محــلّ اتفــاق الــذوات المفكّــرة لأنّهــا موضــوعيّة مســتقلة وواقعيّــة: " لســنا حــاملين للأفكــار كحملنــا لصــورنا؛ نملك فكرة لكن لا كما نملك صورة حسيّة صحيح أنّنا لا نرى فكرة كما نرى نجمة. ولهذا ينبغي اختيار عبارة

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Sens et dénotation**, in , **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et philosophies**, p.104.

النص باللغة الفرنسية:

" Un même sens a dans des langues différentes, et par fois dans la même langue, plusieurs expressions. A vrai dire, ce rapport régulier admet des exceptions; dans un système de signes parfait, un sens déterminé devrait correspondre à chaque expression, mais les langues vulgaires sont loin de satisfaire à cette exigence et l'on doit s'estimer heureux si dans le même texte le même mot à toujours le même sens."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Recherches logiques**, in , **Ibid.**, p.173.

النص باللغة الفرنسية:

" La pensée en elle-même inaccessible aux sens, revêt l'habit sensible de la proposition et devient ainsi plus saisissable. Nous disons que la proposition exprime une pensée. La pensée échappe aux sens, et tout ce qui est l'objet d'une perception sensible et à exclure du domaine de ce dont on peut examiner la vérité. La vérité n'est pas une propriété qui correspond à un genre particulier d'impressions sensibles."

[3] أنظر: Gottlob Frege, **Nachgelassene Schriften**, in, Michel Dummett, **Les origines de la philosophie analytique**, p.17.

النص باللغة الفرنسية:

" On peut considérer la proposition comme reflet de la pensée dans la mesure où le rapport entre la proposition et les parties de la proposition correspond en gros aux rapport de la partie au tout dans la pensée et les parties de la pensée."

خاصــــة، وكلمـــــة " إدراك" تـــؤدي هــــذا الغـــرض."[1]، ولا تـــدرك الأفكــــار بفعـــل نفســـي ذاتـــي بــل بفعــل موضــوعي تتقاســمه جميــع الــذوات المفكّــرة بوصــفها كــذلك، وهــو فعــل التفكيــر: " القـــدرة العقليّـــة الخاصـــة أي القـــدرة علـــى التفكيـــر، ينبغـــي أن تطـــابق فعـــل إدراك الفكـــرة؛ فالتفكير ليس إنتاج الأفكار بل إدراكها."[2]

كما ميّز أيضا الفكرة عن الشيء المادّي؛ الأولى متعذرة عن الإدراك الحسّي أما الثاني فيدرك إدراكا حسيّا، تتميّز الفكرة بالثبات والدوام عكس الشيء المادّي الدائم التغيّر ولذلك فهو يوجد داخل الزمان والمكان أما الفكرة فهي خارج الزمان والمكان؛ وجودها موضوعي مستقلّ تماما وواقعي، وإن لم يكن وجودا حسيّا، لأنّها تقطن عالما ثالثا غير عالم الصور الذهنيّة وعالم الأشياء الماديّة؛ هو عالم الأفكار: " ليست الأفكار لا أشياء العالم الخارجي، ولا صورا. ينبغي قبول مجال ثالث؛ يتّفق محتواه مع الصّور(الذهنيّة) في كونه متعذر الإدراك بالحواس، بل أيضا مع الأشياء في كونه ليس بحاجة إلى حامل يكون مضمون وعيه."[3] ومن هنا على الرغم من اختلاف الأفكار عن الصّور الذهنيّة وعن الأشياء الماديّة فإنّها تشبه الأولى في كونها لا يمكن الاطلاع عليها بالحواس، وتشبه الثانيّة في أنّها ليست من إبداع الإنسان وإنّما موضوع اكتشاف، كما أنّها مستقلّة تماما وليست بحاجة إلى حامل يضمّها ويضمن لها الوجود وإلا أصبحت ذاتيّة وفقدت خاصيّة الموضوعيّة. يقودنا حديثنا عن معنى القضيّة إلى الحديث عن دلالتها ضرورة؛ لأنّ الفكرة -حسب فريجه- باعتبارها ما يوصف بالصدق أو الكذب فإنّها تملك قيمة حقيقة ينبغي تحديدها، لكن ما الذي يحدّد قيمة حقيقة فكرة ؟ هل يمكن أن تكون فكرة مثلها، أم أنّ تحديد ذلك يقتضي أمرا آخر ؟

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.p.(190-191).

النص باللغة الفرنسية:

" Nous ne sommes pas porteurs des pensées comme nous sommes porteurs de nos représentations ; nous avons une pensée, mais non pas comme nous avons une représentation sensible, il est vrai que nous ne voyons pas une pensée comme nous voyons une étoile. Aussi est-il recommandé de choisir une expression particulière et le mot "saisir"(Fassen) s'offre à cet office."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.p.(190-191).

النص باللغة الفرنسية:

" Un pouvoir spirituel particulier, le pouvoir de penser, doit correspondre à l'acte de saisir la pensée. Penser ce n'est pas produire les pensées mais les saisir."

(3) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.184.

النص باللغة الفرنسية:

" Les pensées ne sont ni des choses du monde extérieur ni des représentations; il faut admettre un troisième domaine. Ce qu'il enferme s'accorde avec les représentations en ce qu'il ne peut pas être perçu par les sens, mais aussi avec les choses en ce qu'il n'a pas besoin d'un porteur dont il serait le contenu de conscience."

3 ـ دلالة القضيّة:

أجاب فريجه في مقاله **" المعنى والدلالة"** قائلا: بما أنّ: " قيمة حقيقة لا يمكن أن تكون فكرة؛ لأنّ قيمة الحقيقة هذه ليست معنى بل شيء."[1] فإنّه: " من المشروع إذن عدم الاكتفاء بمعنى قضيّة والبحث إلى جانبه عن الدلالة. لكن لماذا لا يمكننا الاكتفاء بالفكرة ؟ لأهمّية قيمة حقيقتها بالضبط. ... البحث عن الحقيقة والرغبة فيها هي إذن ما يدفعنا إلى الانتقال من المعنى إلى الدلالة. نحن منقادون إذن إلى تحديد قيمة حقيقة قضيّة بدلالتها."[2] وبهذا انتهى فريجه إلى أنّ القضيّة تحمل معنى هو الفكرة التي تعبّر عنها، وتملك دلالة هي ما تمثله القضيّة في الواقع؛ هي قيمة حقيقة تحمل الصدق والكذب: " تملك القضيّة معنى هو فكرة وهذه الفكرة هي وفق قاعدة عامة صادقة أو كاذبة؛ أعني أنّها تملك بصفة عامة قيمة حقيقة ينبغي أن تفهم بالضبط على أنّها دلالة القضيّة."[3] وتجدر الإشارة إلى أنّ تمييز فريجه بين معنى قضيّة ودلالتها، وبين المعنى والدلالة بصفة عامة لم يظهر في أولى مؤلفاته، بل لم يتحدّد بشكل واضح وصريح إلا في مقاله **" المعنى والدلالة" 1892** وهذا باعترافه الشخصي: " حينما ألفت " قوانين علم الحساب" لم أميّز بعد المعنى عن الدلالة(مقالي المعنى والدلالة) وكنت أشير بعبارة " مضمون الحكم" في آن واحد إلى ما أميّزه الآن بـ" فكرة" و" قيمة حقيقة". ولن أحتفظ في صيغته الحرفيّة بالتفسير الذي اقترحه، مع أنّني أحتفظ أساسا بالقضيّة نفسها. باختصار، يمكن القول؛ بأخذ " محمول" و" موضوع " في معناهما اللغوي: التصوّر هو دلالة محمول ، الشيء هو ما لا يمكن أن يكون دلالة محمول

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Sens et dénotation**, in , **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.111.

النص باللغة الفرنسية:

" Une valeur de vérité ne peut pas être une pensée; car cette valeur n’est pas un sens, c’est un objet."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.p.(109-110).

النص باللغة الفرنسية:

" Il est donc légitime de ne pas se contenter du sens d’une proposition et d’en chercher en outre la dénotation. Mais pourquoi la pensée ne nous suffit-elle pas ? c’est dans l’exacte mesure où nous importe sa valeur de vérité. ... c’est donc la recherche et le désir de la vérité qui nous poussent à passer du sens à la dénotation. Nous somme donc conduits à identifier la valeur de vérité d’une proposition avec sa dénotation."

(3) **أنظر:** Gottlob Frege, **Fonction et concept**, in , **Ibid.**, p.91.

النص باللغة الفرنسية:

" Une proposition a pour sens une pensée et cette pensée est en règle générale vraie ou fausse; je veux dire qu’elle a en générale une valeur de vérité, qui doit justement être comprise comme la dénotation de la proposition."

بـل دلالــة موضــوع."[1] فــي القضــيّة عنصــرين: محتــوى وتقريــره؛ المحتــوى هــو مــا يحتمــل الصــدق والكـذب(فكـرة) والتقريـر هـو الدلالـة التـي تحـدّد صـدق أو كـذب المحتـوى. واجتمـاع المعنـى بالدلالـة فــي القضــيّة هــو الــذي يعطينــا علمــا ومعرفــة: " إن كانــت قيمــة حقيقــة القضــيّة هــي دلالتهــا؛ كـلّ القضـايا الصـادقة تملـك الدلالـة نفسـها، وكـلّ الكاذبـة أيضـا. يتّضـح لنـا هنـا أنّ الدلالـة لا تحـتفظ بتفـرّد القضـايا؛ مـن غيـر الممكـن إذن التوقـف عنـد دلالـة قضـيّة وحـدها. مـن جهـة أخـرى، لا تشـكّل أيضـا فكـرة وحـدها معرفـة؛ لبلـوغ المعرفـة، ينبغـي جمـع الفكـرة بـدلالتها، بمعنـى قيمـة حقيقـة بـدلالتها."[2] مـن هنـا قـدّم فريجـه برهانـا أكّـد بـه رفضـه التمييّـز بـين الموضـوع والمحمـول فـي القضـيّة، وضـرورة الاستعاضــة عــن ذلــك بالصــورة دالــة - حجّــة: " ينبغــي إذن قبــول أنّ علاقــة الفكــرة بالصــدق لا يمكــن مقارنتهــا بعلاقــة الموضــوع بــالمحمول. موضــوع ومحمــول(مــأخوذين بــالمعنى المنطقــي) همــا جزئــي فكــرة، لكــن فــي المعرفــة يحــتلان المســتوى نفســه. بجمــع موضــوع بمحمــول ننــتج فكــرة، لكـــن لا ننتقـــل أبـــدا مـــن معنـــى إلـــى دلالتـــه، ولا مـــن فكـــرة إلـــى قيمـــة حقيقتهـــا."[3] أما عن كيفيّة تحديد دلالة أي قيمة صدق قضية؛ رأى فريجه أنها تتمّ بالطريقة التالية: " نستطيع البحث دائما

[1] أنظر: Gottlob Frege, **concept et objet**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.133 et note2.

النص باللغة الفرنسية:

" Lorsque je rédigeai les fondements de l'arithmétique je n'avais pas encore distinguer le sens de la dénotation (mon article sens et dénotation), et je désignais par l'expression "contenu de jugement" tout à la fois ce que je distingue désormais en "pensée" et "valeur de vérité". Et je ne maintiendrais pas dans sa formulation littérale l'explication que je proposais, bien que je garde pour l'essentiel la même proposition. En bref, on pourrait dire, en prenant "prédicat" et "sujet" dans leur sens linguistique : un concept est la dénotation d'un prédicat, un objet est ce qui ne peut pas être la dénotation d'un prédicat mais dénotation d'un sujet."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Sens et dénotation**, in , **Ibid.**, p.111.

النص باللغة الفرنسية:

" Si la valeur de vérité d'une proposition est sa dénotation, toutes les propositions vraies ont même dénotations et toutes les fausses également. On voit ici que la dénotation ne retient rien de la singularité des propositions. Il n'est donc pas possible de s'en tenir à la seule dénotation d'une proposition. Par ailleurs, une pensée ne constitue pas non plus à elle seule une connaissance; pour connaître, il faut encore unir à la pensée sa dénotation, c'est-à-dire la valeur de vérité de la pensée."

[3] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.110.

النص باللغة الفرنسية:

" Il faut donc admettre que le rapport de la pensée au vrai ne peut être comparé à celui du sujet au prédicat. Sujet et prédicat (pris au sens logique) sont bien les parties d'une pensée; mais pour la connaissance, ils sont situés au même niveau. En réunissant un sujet et un prédicat on produit une pensée, mais en ne passe nullement d'un sens à sa dénotation, ni d'une pensée à sa valeur de vérité."

عـن دلالــة قضـيّة إن اسـتطعنا تحديـد دلالــة أجزائهــا. هـذه هــي الحــال دائمــا، عنـدما نريـد تحديـد قيمــة حقيقــة القضــية."[1] وفــي موضــع آخــر ذكــر أنّــه: " يمكــن أن نقــرن بكــلّ معنــى تطابقــه قيمــة حقيقــة؛ كيفيّــة معيّنــة فــي قســمة قــيم الحقيقــة؛ لكــن ينبغــي القــول إنّنــي أســتعمل لفــظ " جــزء" بطريقــة خاصــة، نقلـت علاقــة الجــزء بالكــلّ لقضــيّة إلــى دلالتهــا، وأســمّي دلالــة كلمــة جــزءا لدلالــة قضــيّة عنــدما تكــون الكلمــة ذاتهــا جــزءا مــن القضــيّة."[2] معنــى ذلــك أنّ قيمــة صــدق قضــيّة تتــألف مــن قيمــة صــدق كــلّ جــزء مــن أجزائهــا، أي أنّ دلالــة قضــيّة تتــألف مــن دلالــة كــلّ حــدّ مــن حــدودها، وللحــدود دلالات أو قــيم حقيقــة إن أشــارت إلــى أشــياء واقعيّــة(لــيس بــالمعنى الحسّــي المــادّي فقــط بــل بمعنــى الوجــود الفعلــي كوجــود الكيانــات الرياضــيّة مــثلا) وبهــذا المعنــى الصــدق والكــذب أمــران موضــوعيان، واقعيــان، مسـتقلان عــن عــالم الإنســان وعــن عــالم الأشــياء الماديّــة ويقومــان فــي عــالم ثالــث هــو عــالم المعــاني أو الأفكــار الــذي سـبقت الإشــارة إليــه. ومــن ثــمّ ظهــرت لفريجــه فكــرة جديــدة هــي أنّــه مادامــت القضــيّة صــادقة أو كاذبــة فهــي تشــير إلــى أمــر واقعــي موجــود فعــلا؛ تشــير علــى الأقــلّ إلــى الصــدق أو الكــذب بوصـــفهما واقعيـــان، ولهـــذا ينبغـــي اعتبارهـــا اســـم علـــم: " نقتضـــي مـــن لغـــة كاملـــة منطقيّـــا (كتابــة رمزيّــة)؛ أن تشــير كــلّ عبــارة مبنيّــة كاسـم علـم بواسـطة الرمــوز المدرجــة سـابقا وبكيفيّــة نحويّــة صــحيحة؛ حقيقــة إلـــى شـــيء، وألا يـــدرج رمـــز جديـــد بمرتبـــة اســـم علـــم دون التأكّـــد مـــن دلالتـــه."[3] معنــى ذلــك أنّ كــلّ عبــارة تحكمهــا قواعــد اللغــة وبهــا اســم علــم لهــا معنــى مكــافئ مــن الناحيّــة المنطقيّــة لــذلك الاســم. ومـــن هنـــا ننتقــل إلـــى بيـــان موقـــف فريجـــه مـــن أســـماء الأعـــلام وعلاقتهـــا بالقضـــايا، وموقعها في نظريّته في المعنى والدلالة.

[1] **أنظر:** Gottlob Frege, **Sens et dénotation**, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.109.

النص باللغة الفرنسية:

" On peut toujours chercher quelle est la dénotation d'une proposition si on peut déterminer la dénotation des parties de la proposition. Tel est le cas, et toujours le cas, quand on veut déterminer la valeur de vérité de la proposition."

[2] **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.111.

النص باللغة الفرنسية:

" A chaque sens auquel correspond une valeur de vérité on pourrait associer une certaine manière de diviser la valeur de vérité. Mais il faut dire que j'emploie le terme "partie" d'une manière bien particulière. J'ai transposé le rapport de la partie au tout d'une proposition dans sa dénotation, et j'appelle la dénotation d'un mot partie de la dénotation d'une proposition quand le mot est lui-même partie de la proposition."

[3] **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.117.

النص باللغة الفرنسية:

" On exigera d'une langue logiquement parfait (une idéographie) que toute expression construite comme un nom propre, au moyen des signes précisément introduits et de manière grammaticalement correcte, désigne réellement un objet, et qu'aucun signe nouveau ne soit introduit à titre de nom propre sans qu'on se soit assuré de sa dénotation."

III ـ اسم العلم:

بالرغم من اكتشاف فريجه أخطاء في تصوّر المنطق التقليدي للقضيّة الحمليّة فقد اتّفق معه في نقطة أساسيّة وهي أنّ اسم العلم إذا دخل في قضيّة حمليّة يكون موضوعا دائما ولا يمكن أن يكون محمولا: " التصوّر ـ بأخذ اللفظ كما أفهمه في الاستعمال المنطقي المحض ـ هو محمول (إنّه دلالة محمول نحوي)، في المقابل، اسم شيء، اسم علم، لا يمكن مطلقا أن يستعمل كمحمول نحوي."[1] إنّ التصوّر يحمل طبيعة حمليّة لكونه غير تام أو غير مشبّع لأنّه يحتاج إلى شيء يندرج تحته يعطيه معنى ومن ثمّ لا يقوم تصوّر إلا بوظيفة محمول: " ما أسميه الطبيعة الحمليّة للتصوّر ليست إلا حالة خاصة للإتمام أو للإشباع التي قدّمتها كميزة أساسيّة للدالة في مقالتي **"الدالة والتصوّر"**(يينا 1891)."[2] أما اسم العلم فيحمل معنى تاما، مستقلا دون حاجة إلى أمر آخر يتمّ معناه لأنّه يدلّ على شيء فردي واحد وبهذا لا يقوم بوظيفة محمول، ويكفي معرفة اللغة لإدراك معناه: " معنى اسم علم معطى لكلّ من يعرف بقدر كاف اللغة أو مجموع التسميات التي ينتمي إليها. [...] دلالة اسم علم هي الشيء ذاته الذي نسميه بهذا الاسم؛ الصورة التي نقرنه بها ذاتيّة تماما، وبين الإثنين يوجد المعنى الذي هو ليس ذاتيّا مثل الصورة، لكنّه ليس الشيء ذاته."[3]

وعلى أساس التمييز بين اسم العلم والمحمول توصّل فريجه إلى تحليلات جديدة لأنواع أخرى من القضيّة؛ إذ اكتشف التمييز الحاسم بين القضيّة الشخصيّة والقضيّة الكليّة؛ رأى أنّ الأولى حمليّة بالمعنى الدقيق لأنّ موضوعها اسم علم يسمي شيئا فرديّا واحدا، أما الثانية ليست حمليّة لأنّ موضوعها تصوّر يدلّ على معنى عام يندرج تحته شيء أو أشياء فرديّة. واكتشف أيضا نوعين

[1] أنظر: Gottlob Frege, **concept et objet**, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.128 et note1.

النص باللغة الفرنسية:

" Le concept -à prendre le terme comme je l’entends à l’emploi purement logique- est prédicatif (c’est la dénotation d’un prédicat grammatical). A l’inverse un nom d’objet, un nom propre, ne peut absolument pas être employé comme un prédicat grammatical."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.133 et note1.

النص باللغة الفرنسية:

" Ce que j’appelle la nature prédicatif, du concept n’est qu’un cas particulier de l’incomplétude ou insaturation, que j’ai donnée comme un trait essentiel de la fonction dans mon article "fonction et concept" (Iéna 1891)."

[3] أنظر: Gottlob Frege, **Sens et dénotation**, in , **Ibid.**, p.p.(104-106).

النص باللغة الفرنسية:

" Le sens d’un nom propre est donné à quiconque connaît suffisamment la langue ou l’ensemble des significations dont il fait partie. [...] la dénotation d’un nom propre est l’objet même que nous désignons par ce nom; la représentation que nous y joignons est entièrement subjective, entre les deux gît le sens qui n’est pas subjectif comme l’est la représentation, mais qui n’est pas non plus l’objet lui-même."

من القضايا لا توصفان بأنّهما حمليتان هما: قضيّة الهويّة والقضيّة الوجوديّة؛ الرابطة بين الموضوع والمحمول في الأولى رابطة هويّة وليست رابطة حمل، أما القضيّة الوجوديّة فهي التي تحتوي على حدّ يدلّ على وجود وهي ليست حمليّة كذلك لأنّه: إن كان موضوعها اسم علم فلا معنى ولا دلالة لها إلا بوصفها اسم علم لأنّ هذا الأخير يسمي شيئا معيّنا في الواقع أي يقرّر وجود الشيء الذي يسميه وبذلك يتضمّن استعماله وجود مسماه وجودا فعليّا ولا حاجة لإسناد الوجود إليه. أما إن كان موضوعها حدّا عاما أي تصوّرا فلا يعني إسناد الوجود إلى تصوّر إثبات وجود واقعي لأفراده بل وجودا معيّنا للتصوّر بمعنى يمكننا تصوّره والتفكير فيه، وبالتالي موضوع القضيّة الوجوديّة حدّ عام ومحمولها حدّ يدلّ على وجود، معنى ذلك أنّ القضيّة الوجوديّة لا تتضمّن موضوعا، فبعد الحدّ الدال على الوجود ذاته يأتي دائما حدّ عام أي تصوّر بمعنى محمول، والحدّ الدال على الوجود ذاته محمول وليس موضوعا. ومن ثمّ ميّز فريجه بين محمول من الدرجة الأولى يسند إلى أفراد واقعيّة، ومحمول من الدرجة الثانية يسند إلى محمولات من الدرجة الأولى، بعبارة أخرى ميّز بين تصوّر من الدرجة الأولى وتصوّر من الدرجة الثانية؛ أشار في أحد رسائله إلى أنّ هذا التمييز غائب داخل اللغات العاديّة: " تطابق أسماء الأعلام داخل اللغة أشياء، والألفاظ التصوّريّة تصوّرات. رغم ذلك يغيب هذا التمييز الصارم داخل اللغة، بما أنّ ألفاظا هي في الأصل أسماء أعلام(مثل " قمر") يمكن أن تصبح ألفاظا تصوّرية، بينما ألفاظ تصوّرية في الأصل(مثل "إله") يمكن أن تصبح أسماء أعلام."[(1)]؛ وإلى أنّه سيحاول إبرازه منطلقا من التمييز بين الأشياء والتصوّرات: " أريد الآن محاولة، إن أمكن، عرض عليكم بكيفيّة مختصرة ما أقصده بتصوّر من الدرجة الثانيّة. من المناسب أوّلا الإشارة إلى التمييز العميق بين تصوّر وشيء؛ بين أشياء وتصوّرات من الدرجة الأولى تقوم علاقة اندراج: يندرج شيء تحت تصوّر؛ مثلا يينا مدينة جامعيّة. في أغلب الأحيان التصوّرات مركّبة من تصوّرات جزئيّة، أعني الخصائص."[(2)]

[(1)] أنظر: Gottlob Frege, **Lettre XXVII/1 de Frege à Liepmann**, du 29.VII 1900, trad. Dominique Pradelle, in, **Revue Philosophie**, N° 38 sep 2004, les éditions de minuit, Paris 2004, p.18.

النص باللغة الفرنسية:

" Dans la langue les noms propres correspondent aux objets, les termes conceptuels (nomina appellative) aux concepts. Cependant la rigueur de distinction est un peut effacée dans la langue; puisque des termes qui à l'origine sont des noms propres (p.ex "Lune") peuvent devenir des termes conceptuels, tandis que des termes originellement conceptuels (p.ex "Dieu") peuvent devenir des noms propres."

[(2)] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.p.(17-18).

النص باللغة الفرنسية:

" Je voudrais à présent tenter si possible, de vous exposer de manière succincte ce que j'entends par concept de second degré. Il convient d'abord de souligner la distinction profonde entre concept et objet; entre objets et concepts de première degré intervient la relation de subsomption : un objet tombe sous un concept; par exemple Iéna est une ville universitaire. Les concepts sont le plus souvent composés de concepts partiels, à savoir les caractères."

وانتهى إلى تحديد مفهومه للفرق بين تصوّرات من الدرجة الأولى وتصوّرات من الدرجة الثانية كالتالي: " أعني أنّ تصوّرا من الدرجة الأولى يندرج لا تحت، بل داخل تصوّر من الدرجة الثانية التمييز بين تصوّرات من الدرجة الأولى وتصوّرات من الدرجة الثانية هو إذن حاسم كالتمّييز بين أشياء وتصوّرات من الدرجة الأولى: لأنّ الأشياء لا يمكن أبدا أن تمثل تصوّرات، إذن لا يمكن أن يندرج شيء تحت تصوّر من الدرجة الثانية، لن يكون ذلك خاطئا بل خاليا من المعنى."[1] وقد سبق لفريجه أن بحث الأمر نفسه في كتابه " **أسس علم الحساب**" حين كان بصدد تعريف العدد؛ إذ رفض كون العدد شيئا ماديّا، ولا خاصيّة لشيء، ولا صورة ذهنيّة، ولا حتى تصوّرا من الدرجة الأولى بل هو خاصيّة لتصوّر: " أوّلا من غير المناسب القول إنّ لفظا تصوريّا عاما هو اسم شيء؛ من هنا مصدر وهم أنّ العدد يمكن أن يكون خاصيّة لشيء. يسمى لفظ تصوّري عام تصوّرا، واسم شيء هو اسم علم ... لا ينتج التصوّر فقط عن فعل تجريد انطلاقا من أشياء تندرج تحته. أضيف أنّ تصوّرا لا يتوقف عن كونه تصوّرا إن اندرج تحته شيء واحد محدّد تمام بهذا التصوّر، إلى مثل هذا التصوّر(مثل: " قمر الأرض") ينتمي العدد 1، و1 هو عدد بالمرتبة نفسها لـ 2 و3."[2] وأضاف في خلاصة الكتاب قائلا: " لنلق نظرة أخيرة مختصرة على سير بحثنا؛ أثبتنا أنّ العدد ليس كومة من الأشياء، ولا خاصيّة لمثل هذه الكومة، أنّه ليس أيضا نتاجا ذاتيّا لسيرورة نفسيّة. إسناد عدد يعني بيان تحديد موضوعي لتصوّر."[3]

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Lettre XXVII/1 de Frege à Liepmann**, du 29.VII 1900, trad. Dominique Pradelle, in, **Revue Philosophie**, N° 38 sep 2004, les éditions de minuit, Pris 2004, p.18.

النص باللغة الفرنسية:

" Je veut dire qu'un concept de premier degré tombe non pas sous, mais dans un concept de second degré. La distinction entre concepts de premier et de second degré, est donc tout aussi rigoureuse que la distinction entre objets et concepts de premier degré : car jamais des objets ne peuvent servir de représentants [Vertreter] à des concepts donc jamais un objet ne peut tomber sous un concept de second degré, ce ne serait pas faux, mais dépourvu de sens."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [63], §51, p.179.

النص باللغة الفرنسية:

" D'abord il ne convient pas de dire qu'un terme conceptuel général est nom d'une chose; de là vient l'illusion que le nombre pourrait être propriété d'une chose. Un terme conceptuel général désigne un concept, et le nom d'une chose est un non propre ... un concept ne provient pas seulement d'un acte d'abstraction à partir des choses qu'il subsume. J'ajoute qu'un concept ne cesse pas d'être un concept par le fait qu'il subsume une seule chose, laquelle est entièrement déterminés par ce concept. C'est à un tel concept (par exemple :"satellite de la terre") qu'appartient le nombre 1; et 1 est un nombre au même titre que 2 et 3. "

(3) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, [115], §106, p.226.

النص باللغة الفرنسية:

" Jetons un dernier et bref regard sur le recours de notre recherche; nous avons établi que le nombre n'est pas un amoncellement de choses, ni la propriété d'un tel amoncellement, qu'il n'est pas non plus le produit subjectif d'un processus psychique. Attribuer un nombre, c'est énoncer une détermination objective d'un concept."

وقد علّق الأستاذ ثابت الفندي في كتابه" **فلسفة الرياضة"** مفسّرا موقف فريجه قائلا: " فالأعداد ليست تصوّرات مباشرة أو أوائل وإنّما هي تصوّرات من درجة ثانية عن تصوّرات مباشرة، هي صفات مشتركة بين تصوّرات أوائل، إذ يجب أن تكون هناك أوّلا تصوّرات الأشياء المتفرّقة والمجتمعة في فئات، لكي تكون هناك بعد ذلك تصوّرات عدديّة لفئات."[(1)]

لقد احتفظ فريجه بهذا التصنيف للتصوّرات واستعمله في الكتابة الرمزيّة باعتبارها تمثيلا رمزيّا لمضامين منطقيّة حيث سمّى تصوّرات الدرجة الأولى التي تندرج تحتها أشياء مختلفة، والمسماة أنواع، سمّاها وحدات: " اسم النوع هذا، أو تصوّر ... يمكن أن تكون الصيغة الأصحّ حقّا هي رؤية في التصوّر الوحدة."[(2)] أما: " التصوّرات من الدرجة الثانية فهي ضروريّة لتعريف الأشياء والدوال الحسابيّة، وهي كافية لذلك، بفضل القدرة الكامنة تماما في مصادر التعبير التي تمنحها للغة الرمزيّة؛ هي الأداة الأساسيّة للكتابة الرمزيّة - مفهومة كتمثيل لمضامين منطقيّة - ولهذا الجزء من المنطق الذي يُعتبر فريجه مبدعه بلا منازع؛ نظريّة التكميم."[(3)] وبهذا التصنيف يقترب فريجه كثيرا من التصوّر الأفلاطوني للأنواع والأجناس أين يتمّ الانتقال من الأشياء المحسوسة إلى الأنواع بفعل التجريد، ومن هذه الأنواع إلى الأجناس التي تضمّ الأنواع، ثمّ إلى أجناس الأجناس أو الأجناس العليا وقمّتها مثال الخير.

- اسم العلم المركب:

توصّل فريجه في دراسته للمعنى والدلالة إلى أنّ كلّ ما سبق تأكيده حول معنى القضيّة ودلالتها لا يصدق على كلّ القضايا؛ هناك قضايا مركبة ليس لعناصرها معان ولا تشير إلى قيمة حقيقة؛ وهي القضايا المركبة التي تحوي ما أسماه فريجه أسم " علم مركب" يتّخذ صور القضيّة عبارات اسميّة، وعبارات وصفيّة، وأخرى ظرفيّة؛ بحيث يتركّب هذا النوع من القضايا من جزأين؛ جملة رئيسيّة وجملة ثانويّة(تابعة) قد تكون اسميّة، أو وصفيّة، أو ظرفيّة: " نحن منقادون إذن إلى بحث القضايا الثانويّة؛ هي جزء من قضيّة مركبة، التي بدورها، في نظر المنطق قضيّة أيضا؛ بمعنى قضيّة مستقلّة ... بالنسبة للنحويّين تمثل القضايا الثانويّة أجزاء القضيّة؛ قسّموها أيضا إلى اسميّة، ووصفيّة، وظرفيّة ... يمكن استعمال القضايا الوصفيّة في

[(1)] د. محمد ثابت الفندي، **فلسفة الرياضة**، دار النهضة العربيّة، بيروت 1969، ص 147.

[(2)] **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [66], §54, p.181.

النص باللغة الفرنسية:

" Ce nom d’espèce, ou concept ... effectivement, il se pourrait que la formule la plus juste soit de voir dans le concept l’unité."

[(3)] **أنظر:** Claude Imbert, introd. de la trad. de **Les fondements de l'arithmétique**, p.p.(45-46).

بنـاء أسـماء أعـلام مركبـة وإن كانـت غيـر كافيـة، عكـس القضـايا الثانويـة الاسـميّة."[1]؛ العبـارات الثانويّـة لا تحمـل معنــى ولا تملـك دلالـة إلا بعـد ارتباطهـا بالعبـارة الرئيسـيّة، كمـا أنّ دلالتهـا ليسـت قيمـة حقيقـة بــل هـــي اســم علــم؛ بعبـــارة أخـــرى دلالـــة اســم العلــم المركـــب هـــي اســم علــم لا قيمـــة حقيقـــة. معنـى ذلـك أنّ اسـتعمال القضـايا المركبـة التـي تحمـل اسم علـم مركـب، يفتـرض مسبقا وجـود شـيء جزئـي محـدّد تشـير إليـه، اسـم هـذا الأخيـر هـو قيمـة صـدقها، ولهـذا رأى فريجـه أنّ مثـل هـذه القضـايا الثانويّـة مكافئـة لاسم علـم مركـب، هـي اسم علـم مركـب: " نسـتطيع تفسير القضـيّة الثانويّـة علـى أنّهـا مكافئـة لاسـم علـم، والقـول إنّهـا اسـم علـم لفكـرة معيّنـة ... عنـدما نـذكر تأكيـدا نفتـرض دائمـا دون التصـريح أنّ أسـماء الأعـلام الـواردة فيـه، بسـيطة كانـت أم مركبـة تحمـل دلالـة."[2] ولشـرح مضـمون موقفـه قـدّم فريجـه مثـالا توضـيحيّا ذكـر فيـه عبـارة "الـذي اكتشـف المـدار البيضـاوي للكواكـب مـات بائسـا"؛ هـذه القضـيّة تتكـوّن مـن عبـارتين ثـانويتين أو تـابعتين " مـات بائسـا"، و"الـذي اكتشـف المـدار البيضـاوي للكواكـب"، هــذه الأخيـرة ناقصـــة المعنـــى لا تعبّــر عــن فكــرة تامـــة لأنّ "الــذي" لا يحمــل فـــي ذاتـــه معنـى، وظيفتـه الـربط بـين الجملتـين لإتمـام المعنـى، فـلا يكتمـل معنـى الجملـة الثانويّـة إلا بعـد ارتباطهـا فـــي إطـــار الجملـــة الرئيســـيّة: " لننتقـــل إلـــى عبـــارات ثانويّـــة أخـــرى حيـــث تحمـــل الكلمـــات دلالتهـا العاديّـة دون أن يكـون معناهـا، رغـم ذلـك، فكـرة ودلالتهـا قيمـة حقيقـة. كيـف يمكـن ذلـك ؟ نـرى ذلـك فـي أمثلـة: "الــذي اكتشـف الشـكل الاهليليجـي لمـدارات الكواكـب مـات بائسـا"؛ لـو كانـت العبـارة الثانويّـة تحمـل معنـى فكـرة، لكـان ممكنـا التعبيـر عنـه بقضـيّة مسـتقلة. هـذا مسـتحيل لأنّ الموضـوع النحـوي "الـذي" لا يحمـل معنـى مسـتقلا، يضـمن الارتبـاط مـع القضـيّة التاليـة. ينـتج أنّ معنـى القضـيّة الثانويّة ليس فكرة تامة، دلالتها ليست قيمة حقيقة، بل كبلر."[3]

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Sens et dénotation**, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.p.(112-117).

النص باللغة الفرنسية:

" Nous sommes donc conduits à examiner les propositions subordonnées, elles sont partie d'une proposition complexe, laquelle est au regard de la logique, encore une proposition, à savoir une proposition indépendante ... pour les grammairiens les propositions subordonnées représentent des parties de proposition, aussi les divisent-ils en nominales, relatives et adverbiales. ... les propositions relatives peuvent servir à la construction de noms propres composés bien qu'elle n'y suffisent pas, à l'inverse des subordonnées nominales."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.115.

النص باللغة الفرنسية:

" On pourrait interpréter la proposition subordonnée comme l'équivalent d'un nom propre, et dire qu'elle est un nom propre de telle pensée. ... quand on énonce une affirmation, on suppose toujours sans le dire que les noms propres y figurant, qu'il soient simples ou composés, ont une dénotation."

[3] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.115.

النص باللغة الفرنسية: =

وقـد أدرك فريجـه أنّـه لا يجـب أخـذ اسـم العلـم المركـب علـى أنّـه مكـافئ لاسـم العلـم المـألوف فــي لغــة منطقيّــة؛ إذ رأى أنّ الأصــحّ هــو اعتبــار أنّ العبــارات الثانويّــة الاســميّة، والوصــفيّة تــدلّ علـى معنـى اسـم العلـم أكثـر ممّـا تـدلّ علـى دلالتـه: " نقتضـي مـن لغـة كاملـة منطقيّـا(كتابـة رمزيّـة) أن تشـير حقيقـة كـلّ عبـارة مبنيّـة كاسـم علـم بواسـطة الرمـوز وبكيفيّـة صـحيحة نحويّـا؛ إلـى شـيء، وأن لا يندرج أيّ رمز بمرتبة اسم علم قبل التأكّد من دلالته."[1]

═ " Passons à d'autre subordonnées, où les mots ont leur dénotation habituelle sans cependant que leur sens soit une pensée ni leur dénotation une valeur de vérité. Comment est-ce possible ? on le verra sur des exemples : " celui qui a découvert la forme elliptique des orbites plantaires est mort dans la misère"; si la subordonnée avait pour sens une pensée, on devrait pouvoir l'exprimer au moyen d'une proposition indépendante. ce qui est impossible, car le sujet grammatical "celui qui" n'a pas un sens indépendant; il assure la liaison avec la proposition qui suit. Il en résulte que le sens de la subordonnée n'est pas une valeur de vérité, mais Kepler."

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Sens et dénotation**, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.117.

النص باللغة الفرنسية:

" On exigera d'une langue logiquement parfait (une idéographie) que toute expression construite comme un nom propre, au moyen des signes et de manière grammaticalement correcte, désigne réellement un objet, et qu'aucun signe nouveau ne soit introduit à titre de nom propre sans qu'on se soit assuré de sa dénotation."

IV - الأفكار:

تكتسب آراء فريجه عن الأفكار أهميّة خاصة، لعلاقتها المباشرة بنظريّته عن موضوعيّة الكيانات المجرّدة التي ميّز فيها بين الأفكار والصور الذهنيّة، وبينها وبين الأشياء الماديّة، ولا نتعرّض هنا لجديد بقدر ما نعيد طرح نقاط سبق عرضها متفرّقة، بجمعها في إطار منطقي بعيد عن المظاهر النفسانيّة والتجريبيّة، فقد رأى فريجه في الأفكار كيانات موضوعيّة، مستقلّة عن الأفراد، وإن كان إدراكها متوقفا عليهم فإنّها لا تتغيّر بتغيّر تصوّرهم لها، كما أنّها ليست أمورا ذاتيّة تشير إلى صور وانطباعات تعتمد في صحّتها على من يتصوّرها، وإن رأى أصحاب الاتجاهات النفسانيّة والتجريبيّة أنّها نتيجة لعمليّة التجريد التي أضفوا عليها طابعا نفسانيّا.

أعلن فريجه منذ البداية أنّ موضوع بحثه هو الأفكار في ذاتها؛ هذه الأخيرة غير ممكنة الإدراك إلا في سياق قضايا تعبّر عنها باعتبار القضيّة - كما رأينا - تمثيلا لفكرة؛ تعكس أجزائها أجزاء الفكرة، وهذا يطرح إشكالا بالنسبة لفريجه لأنّ الفكرة لا تدرك إلا في إطار الثوب الحسّي للقضيّة؛ وهذا الأخير يعجز عن أن يعكس تماما الفكرة في صفائها، ونقائها لاختلاطه بالجانب الحسّي البعيد كلّ البعد عن المجال الموضوعي المستقلّ للفكرة، رغم ذلك؛ اعترف فريجه بعدم إمكانيّة الاستغناء عنه لضرورته، فلا مجال لتجاوزه باعتباره شرط إمكانيّة معرفة الفكرة: " لست في الموقف السعيد لعالم معادن يظهر لمستمعيه بلّورا: لا أستطيع وضع فكرة في أيدي قرائي بمجرّد دعوتهم إلى بحثها من كلّ جوانبها. عليّ الاكتفاء بتقديم الفكرة للقارئ: غير المحسوسة في ذاتها مغلّفة في الصورة الحسيّة للغة. لكن خاصيّة المجازيّة للغة تُظهر بعض الصعوبات؛ لا يتوقف المحسوس عن فرض نفسه وجعل التعبير مجازيّا، ومن ثمّ غير ملائم. من هنا يظهر صراع مع اللغة، وأراني مرغما على بحث اللغة أيضا، رغم أنّ ذلك ليس موضوعي الحقيقي هنا. آمل أن أكون قد نجحت في جعل واضحا للقارئ ما أريد تسميته فكرة."[1] ولهذا لا يمكن تجديد المفهوم الفريجي للفكرة بمعزل عن القضيّة لأنّ معرفتها لا تتمّ أصلا إلا في إطار القضيّة وليس بعيدا عنها.

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.180 et note1.

النص باللغة الفرنسية:

" Je ne suis pas dans la situation heureuse d'un minéralogiste qui montre à ses auditeurs un cristal de roche. Je ne peut pas mettre une pensée dans les mains de mes lecteurs en les priant de bien l'examiner sous toutes ses faces. Je doit me contenter d'offrir au lecteur la pensée : en elle-même insensible, voilée dans la forme sensible du langage. Mais le caractère imagé du langage fait naître quelques difficultés. Le sensible ne peut manquer de s'imposer et fait que l'expression, est imagée, et par là impropre. De là naît un conflit avec le langage et je me vois contraint de traiter encore du langage, bien que ce ne soit pas ici mon objet propre. J'espère avoir réussit à rendre claire au lecteur ce que je veux appeler pensée."

1 - مفهوم الفكرة:

يقصد فريجه بالفكرة - كما سبق الذكر أمرا موضوعيّا مستقلا محلّ اتفاق الذوات المفكّرة باعتبارها كذلك، أي أنّها قاسم مشترك بين كلّ من يفكّرون، كما أنّها تتمتّع بواقعيّة، واستقلال يضمنان لها الوجود الثابت، الدائم، والكامل في ذاته، خارج الزمان والمكان. وقد سبق وأن ذكرنا تعريفا وضعه فريجه للفكرة قال فيه: " أسمّي فكرة [Gedanke] ما يمكن السؤال عن صدقه أو كذبه؛ أحصي إذن ضمن الأفكار ما هو كاذب تماما مثل ما هو صادق. قلنا بكيفيّة مشابهة: " الحكم هو ما هو صادق أو كاذب." أستعمل كلمة " فكرة" تقريبا بالمعنى الذي تَرد به كلمة " حكم" في كتابات المنطقيين."[(1)] وفي موضع آخر من المقالة نفسها نقرأ التعريف التالي: " ما سمّيته فكرة تربطه علاقة قرب شديدة مع الحقيقة. ما أقبله على أنّه صادق، ما أحكم عليه بالصدق باستقلال عن فعل تفكيري فيه؛ فعل التفكير في الفكرة لا ينتمي إلى الوجود الحقيقي للفكرة."[(2)]

من هنا يتّضح لنا أنّ أهمّ ما يمكن أن تعرّف به الفكرة الفريجيّة في الإطار غير الكاف وغير الملائم للغة، هو الوجود الحقيقي المستقلّ، وعلاقة القرب الشديدة التي تربطها بالحقيقة، إذ تحمل في ذاتها قيمة حقيقتها التي تنحصر في قيمتي الصدق أو الكذب؛ هي ما يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب وفق تعريف فريجه. وهذا ما يقودنا إلى بحث خصائص الفكرة عند فريجه: هل تنحصر في الوجود المستقلّ والحقيقة فقط أم تمتدّ إلى خصائص أخرى رأى فريجه انطباقها على فكرته ؟

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.173 et note1.

النص باللغة الفرنسية:

" J'appelle pensée [Gedanke] ce dont on peut demander s'il est vrai ou faux, je compte donc parmi les pensées ce qui est faux, tout comme ce qui est vrai. On a dit de manière analogue : " un jugement est ce qui est vrai ou faux.", j'emploie le mot "pensée" à peu prés au sens où le mot "jugement"figure dans les écrits des logiciens."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.191.

النص باللغة الفرنسية:

" Ce que j'ai appelé pensée entretient un rapport très étroit avec la vérité. Ce que j'admets pour vrai, ce que je juge vrai indépendamment du fait que j'y pense. Le fait qu'elle est pensée n'appartient pas à l'être vrai de la pensée. "

2 ـ خصائص الفكرة:

في مقارنته؛ في إطار نقده وتعليقه على النزعات الذاتيّة، والنفسانيّة، والشكلانيّة، والحدسانيّة؛ بين الفكرة والصور الذهنيّة من جهة، وبينها وبين الأشياء الماديّة من جهة أخرى، انتهى فريجه إلى استخلاص الخصائص التي تميّز الفكرة عن بقيّة الموضوعات الأخرى خارجيّة كانت كالأشياء المحسوسة؛ أم داخليّة كالانطباعات الحسيّة والذكريات والخيالات الذاتيّة وقد حصر هذه الخصائص في:

أ ـ الواقعيّة: الوجود الفعلي خارج الزمان والمكان.

تتميّز الفكرة عند فريجه بوجود فعلي واقعي يختلف عن الوجود الحسّي الخارجي، وعن الوجود الذهني الداخلي؛ فهو وجود حقيقي موضوعي مستقلّ تماما عن كلّ وجود آخر سواه، داخلي كان أم خارجي: " لا تنتمي الفكرة لا إلى العالم الداخلي بحيث تصبح صورتي (الذهنيّة)، ولا إلى العالم الخارجي؛ عالم الأشياء المدركة بالحواس."[1] ولا يتعلق وجود الفكرة لا بزمان معيّن ولا بمكان محدّد فهي خارج الزمان والمكان: " الوجود الحقيقي لفكرة مستقلّ عن الزمان، هذه الحقيقة لا يمكن إذن أن توجد مع اكتشافها."[2] ولهذا لا تملك الأفكار أو التصوّرات حسب فريجه تاريخا: " ما نسمّيه تاريخ التصوّرات هو في الحقيقة إما تاريخ معرفتنا بالتصوّرات، أو لمعنى الكلمات. في أغلب الأحوال، كان ينبغي عمل عقلي ضخم، دام قرونا، قبل بلوغ معرفة تصوّر في صفائه التام، وتجريده من كلّ المظاهر التي حجبته عن نظر العقل."[3]؛ الواقعيّة عند فريجه صفة ثابتة للفكرة رغم صعوبة قبول وجود واقعي خارج الزمان: " مؤكّد أنّ الفكرة ليست ما نسميه عادة واقعي؛ عالم الواقع هو عالم شيء يؤثر في آخر ويغيّره، يتلقى هذا الشيء ذاته أثرا ويتغيّر بدوره. كلّ هذا يحدث داخل الزمان؛ نقبل بصعوبة

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.192.

النص باللغة الفرنسية:

" La pensée n'appartient ni au monde intérieur en tant qu'elle serait ma représentation ni au monde extérieur; le monde des choses perçues par les sens."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.191.

النص باللغة الفرنسية:

" l'être vrai d'une pensée est indépendant du temps, cette vérité ne peut donc être née avec sa découverte."

(3) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, intro., [VIII], p.120.

النص باللغة الفرنسية:

" Ce que l'on appelle histoire des concepts c'est en réalité ou bien l'histoire de notre connaissance des concepts, ou bien celle de la signification des mots. Souvent, il fallut un immense travail intellectuel, qui dura des siècles, avant qu'on ne parvienne à connaître un concept dans toute sa pureté, à le dépouiller de toutes les enveloppes qui le dérobaient au regard de l'intellect."

واقعيّة ما هو مستقلّ عن الزمان ولا يتغيّر."[1]؛ رغم ذلك الأفكار واقعيّة، لكنّ واقعيّتها من طبيعة مغايرة لواقعيّة ما يندرج داخل الزمان: " ليست الأفكار غير واقعيّة مطلقا، لكن واقعيّتها من طبيعة مختلفة عن واقعيّة الأشياء، تتحرّر فعاليتها بفعل الذي يفكّر فيها، الذي بدونه لا أثر لها. رغم ذلك لا ينتج الإنسان المفكّر أفكارا، عليه أن يأخذها كما هي. يمكن أن تكون صادقة دون أن يفكّر فيها فعلا، وحتى عندئذ، ليست غير واقعيّة تماما، إن كانت على الأقلّ ممكنة الإدراك، ويحرّر فعلها من طرف الذي يفكّر فيها."[2]

أقام فريجه واقعيّة أفكاره على نظريّة أنطولوجيّة ميّز فيها بين ثلاثة عوالم متمايزة من الناحية الأنطولوجيّة وهي: عالم الأفكار، والعالم النفسي، والعالم الفيزيائي: " ليست الأفكار لا أشياء العالم الخارجي، ولا صورا. ينبغي قبول مجال ثالث؛ يتّفق محتواه مع الصّور(الذهنيّة) في كونه متعذّر الإدراك بالحواس، لكن أيضا مع الأشياء في كونه ليس بحاجة إلى حامل يكون مضمون وعيه."[3]

ب ـ الاستقلال بذاتها:

بهذا المعنى، تضمن الواقعيّة للفكرة، عكس الصور الذهنيّة الذاتيّة؛ الاستقلال عن الزمان، وعن المكان، عن عالم الأشياء، وعن عالم الإنسان، بحيث لا تحتاج الفكرة إلى حامل يحملها وإلا ما أمكن قيام علم أصلا: " كلّ صورة(ذهنيّة) لا تملك إلا حاملا واحدا، لا يملك إنسانان الصورة ذاتها،

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.193.

النص باللغة الفرنسية:

" Certes la pensée n'est pas ce que l'on appelle d'habitude réel : le monde du réel est un monde ou telle chose agit sur telle autre et le modifie, subit elle-même une action en retour et s'en trouve modifiée à son tour. Tout cela se déroule dans le temps. Nous admettons difficilement la réalité de ce qui est indépendant du temps est inaltérable."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.195.

النص باللغة الفرنسية:

" Les pensées ne sont absolument pas irréelles mais leur réalité est d'une nature différente de celle des choses. Leur efficience est libérée par l'acte de celui qui les pense, sans lequel elles n'auraient aucun effet. Cependant l'homme qui pense ne produit pas les pensées, il doit les prendre comme elles sont. Elles peuvent être vraies sans être pensées effectivement et, même alors, elles ne sont pas totalement irréelles, si du moins elles peuvent être saisies et leur action libérée par qui les pense."

(3) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.184.

النص باللغة الفرنسية:

" Les pensées ne sont ni des choses du monde extérieur ni des représentations ; il faut admettre un troisième domaine; ce qu'il enferme s'accorde avec les représentations en ce qu'il ne peut pas être perçu par les sens, mais aussi avec les choses en ce qu'il n'a pas besoin d'un porteur dont il serait le contenu de conscience."

وإلا أصبح لها وجود مستقلّ عن هذا الفرد أو ذاك... لو احتاجت كلّ فكرة إلى حامل هي محتوى وعيه، هي فكرة هذا الحامل الوحيد، ولا يوجد أيّ علم مشترك بين كثرة من الأفراد، يمكن أن يبحثوا فيه معا."[1]

جـ ـ الثبات والأزليّة:

مادامت الفكرة خارج الزمان، والمكان، ومستقلّة استقلالا تاما عن كلّ ما عاداها، فهي ثابتة وأزلية، بما أنّ وجودها من ذاتها باستقلال عن كلّ وجود غيرها؛ فلا شيء يمنع وجودها، ولا شيء يمكن أن يتدخّل فيغيّره أو يسلبه: " هل تعرف الفكرة تغيّرات أم أنّها مستقلّة عن الزمان ؟ الفكرة ... مستقلّة عن الزمان، أبديّة، لا تتغيّر ... وإن كانت صادقة، هي ليست صادقة اليوم فقط أو غدا، هي صادقة باستقلال عن الزمان."[2]

د ـ التأثير في العالمين الداخلي والخارجي وعدم التأثر بهما:

لا يعني استقلال الفكرة ـ عند فريجه ـ مفارقتها بحيث تنتفي كلّ علاقة بينها وبين عالم الإنسان الذي يدركها، أو بينها وبين عالم الأشياء، إذ للفكرة أثر مباشر على العالم الداخلي للفرد المدرك لها، ويمتدّ هذا الأثر إلى العالم الخارجي بوساطة الفرد: " كيف تفعل الفكرة ؟ فعل إدراكها وإدراك صدقها، هو في حدّ ذاته حدث داخل العالم الداخلي لكائن مفكّر، يمكن أن يكون له آثار على هذا العالم الداخلي، وهذه الأخيرة، متعمقة الإرادة، تتجلى في العالم الخارجي."[3] ولشرح طبيعة هذا التأثير وكيفيّة حدوثه في العالمين الداخلي والخارجي قدّم فريجه مثالا تحدّث فيه عن نظريّة فيثاغورس: " إن أدركت الفكرة الواردة في نظريّة فيثاغورس يمكن أن تكون النتيجة أن أقبل صدقها؛ ثمّ أطبّقها بأخذ قرار إحداث تسارعات كتلة. بهذه الكيفيّة يكون للأفكار تأثير

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.193.

النص باللغة الفرنسية:

" Chaque représentation n'a qu'un porteur, deux homme n'ont pas la même représentation, sinon, elle aurait; une existence indépendante de tel ou tel individu ... si tout pensée a besoin d'un porteur dont elle est contenu de conscience, elle est la pensée de cet unique porteur et il n'existe aucune science commune à plusieurs individus, à laquelle ils puissent travailler ensemble."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.193.

النص باللغة الفرنسية:

" La pensée, connaît-elle des modifications ou bien est-elle indépendante du temps ? la pensée ... est bien indépendante du temps éternelle, inaltérable ... et si elle est vraie, elle n'est pas vraie seulement aujourd'hui ou demain, elle est vraie indépendamment du temps."

[3] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.194.

النص باللغة الفرنسية:

" Comment agit une pensée ? par cela même qu'elle est saisie et tenue pour vraie ; c'est un événement dans le monde intérieur d'un être pensant, il peut avoir quelques effets dans ce monde intérieur, et ceux-ci, pénétrant la volonté, se manifesterons dans le monde intérieur."

بواسطة(غير مباشر) على حركات كتلة."[1] وبهذا المعنى يؤثر البشر على بعضهم البعض بواسطة الأفكار؛ حيث تمتاز الأفكار، عكس الصّور الذهنيّة، بالقابليّة للتواصل؛ إذ يمكن لأفراد كثيرين أن يدركوها، ويدركوا صدقها فتكون قاسما مشتركا بينهم، محلّ اتفاقهم جميعا، كما تسمح هذه الخاصيّة بالحفاظ على الإرث العلمي وتطويره جيلا بعد جيل بحيث تتناقله الأجيال: " أثر إنسان على إنسان يتمّ في أغلب الأحيان بوساطة الأفكار، نتقاسم فكرة. كيف إذن ؟ بإحداث تغييّرات على العالم الخارجي المشترك، المدرك من طرف الآخرين، تمنحهم فرصة إدراك فكرة وأخذها على أنّها صادقة. هل كان من الممكن أن تحدث الأحداث الكبرى للتاريخ العالمي لو لم نكن نتواصل أفكارا ؟"[2]

لكن هذا التأثير ـ حسب فريجه ـ غير متبادل؛ إذ تؤثر الأفكار على العالم الداخلي للإنسان، ثمّ بواسطته على العالم الخارجي، ولا تتأثر بهما ولا بأيّ أمر آخر غيرهما: " عندما نتواصل فكرة لا تغادر هذه الأخيرة مجال قدرة الذي يوصلها؛ لأنّ الإنسان لا يملك أيّة قدرة عليها. حينما ندرك فكرة، تحدث تغييرات على العالم الداخلي للذي أدركها وحده، وتظلّ في عمق وجودها ثابتة. لأنّ التغيّرات التي تخضع لها تخص فقط خصائصها الثانوية. يغيب ما نسلّم به في كلّ حدث طبيعي: الأثر المرتدّ(المتبادل)."[3]

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.194.

النص باللغة الفرنسية:

" Si je saisis la pensée que nous énonçons dans le théorème de Pythagore la conséquence peut en être, que j'admets sa vérité, puis que je l'applique en prenant une décision qui met en œuvre des accélérations de masse. Des pensées auront de la sorte une influence médiate sur des mouvement de masse."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.194.

النص باللغة الفرنسية:

" L'action de l'homme sur l'homme est la plupart du temps médiatisée par des pensées. On fait part d'une pensée. Comment donc ? en produisant des modifications dans le monde extérieur commun; perçues par autrui, elles lui donnent occasion de saisir une pensée et de la tenir pour vraie. Les grands faits de l'histoire mondiale pourraient-ils jamais se produire si l'on ne communiquait pas des pensées ?"

[3] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.195.

النص باللغة الفرنسية:

" Lorsqu'on communique une pensée, celle-ci n'abandonne pas le domaine de puissance de celui qui la communique; car l'homme n'a aucune puissance sur elle. Quand on saisit une pensée, elle produit des modifications dans le seule monde intérieur de qui la saisit, et demeure au cœur de son être, inchangée. Car les modifications subies concerne seulement ses propriétés inessentielles. Il y manque ce que nous admettons dans tout événement naturel : l'effet en retour."

ه ـ المعقوليّة:

بما أنّ الأفكار مستقلّة بذاتها استقلالا تاما، فمن غير الممكن أن تدرك بالحدس لا الحسّي ولا النفسي؛ إذ لا هي صورة ذهنيّة ذاتيّة يمكن الاطلاع على مضمونها بالحدس النفسي المباشر، ولا هي شيء مادي قابل للإدراك الحسّي، وبالتالي لا تقبل الأفكار إلا الإدراك العقلي عن طريق فعل التفكير الموضوعي المستقلّ تماما عن كلّ نشاط نفسي ذاتي: " بل ينبغي اختيار عبارة خاصة وكلمة " إدراك"(Fassen) تؤدي هذا الغرض؛ القدرة العقليّة الخاصة، أي القدرة على التفكير، ينبغي أن تطابق فعل إدراك الفكرة. عبارة " إدراك" مجازيّة كعبارة " مضمون الوعي"، تمنع ماهية اللغة أن يكون الأمر على خلاف ذلك. التفكير ليس إنتاج الأفكار بل إدراكها."[(1)] بالتالي الفكرة عند فريجه معقولة تماما بعيدة كلّ البعد عن المحسوس: " الفكرة في ذاتها متعذرة عن الحواس ... تفلت الفكرة من الحواس، وكلّ ما هو موضوع لإدراك حسّي مقصى من مجال ما يمكن البحث فيه عن الحقيقة."[(2)] وإن كانت لا تدرك إلا في إطار الثوب الحسّي الذي ترتديه وهو القضيّة؛ لا تدرك الأفكار، وهي غير حسيّة في ذاتها، وفق مبدأ السياق عند فريجه؛ إلاّ في سياق قضايا ترد فيها؛ إذ تعدّ الفكرة معنى القضيّة وتعبّر القضيّة عن الفكرة وتجعلها قابلة لإدراك؛ فلا تدرك بمعزل عنها.

هكذا موهوبة بكلّ هذه الخصائص، يمكن القول إنّ الأفكار هي الإرث العلمي الموضوعي الذي تناقلته البشريّة جيلا عن جيل؛ إذ أصبح محلّ اتفاق بين كلّ الذوات المفكرة لصدقه وموضوعيّته: " لا يمكن إنكار أنّ البشريّة تملك كنزا مشتركا من الأفكار ينتقل من جيل إلى آخر.[(3)]

[(1)] أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.191et note1.

النص باللغة الفرنسية:

" Aussi est-il recommandé de choisir une expression particulière et le mot "saisir"(fassen) s'offre à cet office. Un pouvoir spirituel particulier, le pouvoir de penser, doit correspondre à l'acte de saisir la pensée. L'expression "saisir" est aussi imagée que "contenu de conscience", l'essence du langage interdit qu'il en soit autrement. Penser ce n'est pas produire les pensées mais les saisir."

[(2)] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.173.

النص باللغة الفرنسية:

" La pensée, on elle-même inaccessible au sens, ... la pensée échappe aux sens, et tout ce qui est l'objet d'une perception sensible à exclure du domaine de ce dont on peut examiner la vérité."

[(3)] أنظر: Gottlob Frege, **Sens et dénotation**, in, **Ibid.**, p.106.

النص باللغة الفرنسية:

" On ne pourra pas nier que l'humanité possède un trésor commun de pensées qui ce transmet d'une génération à l'autre."

3 - إدراك الفكرة:

هكـذا ذهـب فريجـه إلـى أنّ إدراك الأفكـار يـتمّ بفعـل التفكيـر الموضـوعي وعـن طريـق اللغـة غيـر الكافيـة، وغيـر الملائمـة فـي ذاتهـا: " الفكـرة فـي ذاتهـا المتعـذرة عـن الحـواس، ترتـدي الثـوب الحسّـي للقضـيّة وتصـبح هكـذا أكثـر قابليّـة لإدراك. نقـول إنّ القضـيّة تعبّـر عـن فكـرة."[1] وأكد على ضرورة التمييز في معرفة الفكرة أمورا بين ثلاثة هي: فعل التفكير، فعل الحكم، وفعل الإثبات: " نميّـز إذن: 1 ـ إدراك الفكـرة ـ فعـل التفكيـر. 2 ـ التعـرّف علـى حقيقـة فكـرة ـ الحكـم. 3 ـ تجلـي هـذا الحكـم ـ الإثبـات. يظهـر لـي أنّنـا لـم نميّـز بالقـدر الكـاف إلـى غايـة اليـوم بـين الفكـرة والحكـم. يمكـن أنّ اللغـة العاديّـة تحمـل هـذا الخلـط. لا تحمـل القضـيّة الموجبـة أيّ جـزء يطـابق التقريـر علـى وجـه الخصـوص، لكـنّ فعـل الإثبـات يكمـن فـي الصـورة ذاتهـا للقضـيّة الموجبـة."[2] وفعـل إدراك الفكـرة عنـد فريجـه، لا يعنـي إبـداعها بـل الكشـف عنهـا، أي الـدخول فـي علاقـة معهـا ومـن ثـمّ إبـراز قـدرتها التأثيريّـة علـى المـدرك لهـا وعلـى غيـره وعلـى الأشـياء(العـالم الفيزيـائي): " عنـدما نـدرك أو نفكّـر فـي فكـرة لا نبـدعها، نـدخل فـي علاقـة مـع هـذه الفكـرة. الموجـودة مسـبقا، وهـذه العلاقـة تختلـف عـن الكيفيّـة التـي نـرى بهـا شـيئا أو عـن تلـك التـي نملـك بهـا صـورة(ذهنيّـة)."[3] ولـذلك يفتـرض فعـل إدراكهـا وجـود ذات تـدركها، أي تفكّـر فيهـا، والتعبيـر عـن فكـرة يختلـف عـن إثباتهـا أي تقريـر صـدقها؛ ذلـك لأنّ التعبيـر عنها يتمّ في الإطار الزماني للقضيّة، أما فعل إثباتها، فيكمن في الصورة اللازمانيّة للقضيّة(بنيتها المنطقيّة)،

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.173.

النص باللغة الفرنسية:

" La pensée, on elle-même inaccessible au sens, revêt l'habit sensible de la proposition et devient ainsi plus saisissable. Nous disons que la proposition exprime une pensée."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.175 et note2.

النص باللغة الفرنسية:

" On distinguera donc : 1– la saisie de la pensée – l'acte de penser. 2– la reconnaissance de la vérité d'une pensée – le jugement. 3- la manifestation de ce jugement – l'affirmation. Il me semble que l'on n'a pas jusqu'à présent suffisamment distingué la pensée du jugement. Il se peut que le langage commun porte en lui cette confusion. La proposition affirmative n'a aucune partie qui corresponde spécialement à l'assertion, mais le fait d'affirmer gît dans la forme même de la proposition affirmative."

[3] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.184 et note1.

النص باللغة الفرنسية:

" Quand on saisit ou on pense une pensée, on ne la crée pas, on entre en rapport avec cette pensée qui existait déjà auparavant, et ce rapport diffère de la manière dont on voit une chose ou dont on a une représentation."

ولذلك لم يعط فريجه للقضيّة أهمية أكبر من الفكرة التي تعرضها، وتقرّر صدقها أو كذبها في إطار البنية المنطقيّة للقضيّة؛ فصدق الفكرة كامن في ذاتها، وإثباته لا يحتاج إلى كلمات مثل" صادقة"، " ثابتة" أو " حقيقيّة"؛ بل إلى الصورة التقريريّة للقضيّة التي إن فقدت لا تعوّضها الكلمات، ولذلك اللغة بدون بنية منطقيّة صحيحة وقويّة لا قيمة ولا معنى لها: " ينبغي تمييز أمرين: التعبير عن الفكرة وإثباتها. تحديد الزمان في القضيّة ينتمي إلى التعبير عن الفكرة فقط، بينما الحقيقة التي توجد معرفتها كاملة في صورة القضيّة الموجبة، هي لا زمانيّة."[1]

4 ـ مفهوم العدد في ضوء الفكرة:

من أمثلة الأفكار التي حللها فريجه في مؤلفاته نجد فكرة العدد التي انصبّ اهتمامه بها في بداية الأمر وذلك في إطار محاولته تقويم علم الحساب؛ إذ اهتمّ في كتابه " **أسس علم الحساب**" كما رأينا بتحديد طبيعة العدد ووضع تعريف له؛ رفض أن تكون الأعداد أشياء محسوسة، ولا خصائص لأشياء محسوسة، ولا صورا ذهنيّة ذاتيّة بل هي كما رأينا تصوّرات من الدرجة الثانية أي أنّها تحتلّ مكانتها مع الأفكار بالمعنى الموضوعي؛ سلّم فريجه بأنّ الأفكار الموضوعيّة هي الوحدات الأساسيّة للمعرفة، وأنّها لا تدرك مباشرة بل في إطار قضايا تعبّر عنها، وقد أشار في كتابه " **أسس علم الحساب**" إلى أنّ العدد ليس تصوّرا من الدرجة الأولى يجرد مباشرة من الأشياء بل هو تصوّر من الدرجة الثانية يعرف في إطار تصوّر آخر وليس بصفة منعزلة فهل يمكن استنتاج من ذلك أنّ العدد فكرة ؟ وإذا كانت الفكرة تقدّم لنا في ثوب قضيّة، فكيف تعطى لنا الأعداد ؟ أجاب فريجه طبقا لمبدأ السياق الذي احتلّ مكانة مركزيّة في نسقه: " يجب تركيز الانتباه دائما على قضيّة تامة، هنا فقط تحمل الكلمات حقّا معنى."[2] وفي حالة الأعداد أضاف فريجه: " لا تحمل الكلمات معنى إلا في إطار قضيّة؛ المقصود إذن هو تعريف معنى قضيّة يظهر فيها لفظ عددي."[3] معنى ذلك أنّ ما ينطبق على الأفكار ينسحب

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.193.

النص باللغة الفرنسية:

" Il faut distinguer deux choses : l'expression de la pensée et son affirmation. La détermination du temps contenu dans la proposition appartient seulement à l'expression de la pensée, tandis que la vérité dont la reconnaissance est tout entière dans la forme de la proposition affirmative est intemporelle."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [71], §60, p.186.

النص باللغة الفرنسية:

" Il faut toujours faire porter l'attention sur une proposition complète, c'est là seulement que les mots veulent proprement dire quelque chose."

(3) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, [73], §62, p.188.

النص باللغة الفرنسية:

" Les mots n'ont de signification qu'au sein d'une proposition, il s'agira donc de définir le sens d'une proposition où figure un terme numérique."

علـى الأعـداد أيضـا مـن حيث درجـة وكيفيّـة معرفتنـا لهـا، فلـيس لنـا إذن معرفـة مباشـرة بالأعـداد فـي ذاتهـا بـل معرفـة بقضـايا عنهـا، وبمـا أنّ الأعـداد تقـدّم لنـا فـي إطـار قضـايا؛ فهـذه الأخيـرة هـي مـا يؤلـف بنيـة المعرفـة الرياضـيّة. هكـذا تنطبـق أغلـب خصـائص الفكـرة علـى العـدد ـ موضـوع علـم الحسـاب ـ : " بـالمعنى المكـاني ليسـت الأعـداد، فـي كـلّ الأحـوال، لا داخـل ولا خـارج ذات أو موضـوع؛ هـي خـارج ذات، لكـن بـالمعنى الـذي لا تكـون فيـه ذاتيّـة. ... لا تنتمـي الأعـداد إلـى أيّ شخص بصـفة خاصـة، وهـي متماثلـة بالنسبة للجميع: ليست حـالات داخليّـة لأفـراد مختلفـة."[1] وفـي موضـع آخـر مـن مؤلّـف آخـر عـرّف فريجـه، الأعـداد قـائلا: " إنّ الأعـداد ليست ملموسـة ولا مرئيّـة، كمـا أنّهـا ليست واقعيّـة بمعنـى أن تترك أثـرا محسوسـا، إنّهـا لا تخضـع للتغيّـر، لأنّ مبرهنـات علم الحسـاب بمثابـة حقـائق أبديّـة. يمكـن القـول إذن أنّ الأعـداد تقـع خـارج نطـاق الزمـان، وينـتج عـن ذلـك أنّهـا ليست مدركات ذاتيّة أو صورا ذهنيّة، لأنّ هذه وتلك تتغيّر باستمرار بما يتّسق مع القوانين السيكولوجيّة."[2]

بالتـالي ليسـت الأعـداد نتـاج ذهـن فـردي، ولا هـي أشـياء ملموسـة بـل حقـائق موضـوعيّة بمعنـى أنّهـا موضـع اتفـاق بـين جميـع الأشـخاص، وتقـع خـارج نطـاق الزمـان والمكـان، وتخضـع لقـوانين منطقيّـة خاصـة يمكـن الكشـف عنهـا: " لـن تكـون قـوانين الأعـداد بحاجـة إلـى الممارسـة لتأكيـد انطباقهـا علـى العـالم الخـارجي. ... لا تنطبـق قـوانين الأعـداد إذن، علـى الأشـياء الخارجيّـة بالضـبط: ليست قـوانين الطبيعـة، بـل تنطبـق علـى الأحكـام التـي تتحـدّث عـن أشـياء العـالم الخـارجي، هـي قـوانين قـوانين الطبيعـة، لكـن بـين أحكـام تظهـر فيهـا قـوانين الطبيعـة."[3]، بالإضـافة إلـى كـون الأعـداد غيـر مدركـة إلا فـي نطـاق قضـايا. هـذا مـا يجعلهـا نموذجـا ممتـازا للأفكـار الموضـوعيّة التـي تحـدّث عنهـا فريجـه فـي إطـار نظريتـه فـي المعنـى والدلالـة. والتي قبل فيها وجود عالم أو مجال ثالث للأفكار الموضوعيّة.

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [105], §93, p.216.

النص باللغة الفرنسية:

" Au sens spatial les nombres ne sont en tout cas ni à l'intérieur ni à l'extérieur du sujet ou d'un objet; ils sont en dehors d'un sujet, mais au sens où ils ne sont pas subjectifs. ... les nombres n'appartiennent à personne en propre, et ils sont identiques pour tous : ce ne sont pas des états intimes d'individus différents."

[2] د. محمد محمد قاسم، **جوتلوب فريجه نظرية الأعداد بين الابستمولوجيا والانطولوجيا**، ص 89.

[3] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, [73], §62, p.188.

النص باللغة الفرنسية:

" Les lois des nombres n'aurait pas besoin d'être confirmées par la pratique pour qu'on les dise applicables au monde extérieur. ... les lois des nombres ne sont donc pas proprement applicable aux choses extérieurs : ce ne sont pas des lois de la nature, mais elles s'appliquent aux jugements qui parlent des choses du monde extérieur; elles sont les lois des lois de la nature, mais entre des jugements parmi lesquels figurent les lois de la nature."

من الأفكار الرياضيّة التي تحدّث عنها أيضا فريجه، الفكرة الواردة في نظريّة فيثاغورس والتي ذكرها في مقالته **"الفكرة"**: " على سبيل المثال الفكرة التي نعبّر عنها في نظريّة فيثاغورس صادقة لا زمانيّا(أبدا)، صادقة باستقلال عن أن يأخذها أحد على أنّها صادقة أم لا، ليست بحاجة إلى أيّ حامل. هي صادقة ليس منذ لحظة اكتشافها، بل ككوكب كان قبلا في تفاعل مع كواكب أخرى قبل ملاحظته. [...] الفكرة التي نذكرها في نظريّة فيثاغورس مستقلّة عن الزمان، أبديّة، لا تتغيّر."[1]

هكذا بدأ فريجه أبحاثه حول طبيعة معرفتنا لأعداد موضوع علم الحساب، وأدرك ضرورة تبرير معرفتنا لها وللقوانين والعلاقات المنطقيّة؛ فلجأ إلى اتخاذ موقف أنطولوجي افترض فيه عالما ثالثا يضمّها جميعا هو الضامن لوجودها وبقائها، ومن ثمّ لمعرفتنا لها. بهذه الكيفيّة انتقل من مسألة معرفيّة إلى قضيّة أنطولوجيّة؛ من بحث كيفيّة معرفة الأعداد إلى بحث فكرة الوجود، وجود الأعداد بوجه خاص، وانتهى إلى قرار وجود عالم مستقل ثابت وواقعي تماما للأفكار الموضوعيّة، شبيه إلى حدّ كبير في مفهومه وخصائصه ومحتوياته بعالم المثل الأفلاطونيّة ومن هنا نتساءل: ما مدى واقعيّة عالم الأفكار عند فريجه ؟ هل افترض وجوده واكتفي بالتسليم به بلا برهان أم قدّم براهين تثبت واقعيّته على غرار ما فعل أفلاطون بالنسبة لعالم المثل ؟ وهل تبرّر الضرورة الابستمولوجيّة الإقرار بواقعيّة كيانات لا زمانيّة بافتراض انتمائها إلى عالم مستقل ؟ أم أنّ ذلك دليل إخفاق العقل في فهم حقائق تفوق مجال حدوده؛ بحيث يدفعه تعثّره إلى اللجوء إلى الخيال الإبداعي لتعويض قصور الفهم العقلي وفشل التفسير العقلاني ؟

تساؤلات نطرحها لنحاول الإجابة عنها في الفصل القادم من بحثنا وبها نصل إلى الغرض الأساسي منه وهو إبراز إمكانيّة القول بوجود نزعة أفلاطونيّة في فلسفة فريجه؛ في نظريته في المعنى والدلالة بوجه خاص.

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.p.(184-193).

النص باللغة الفرنسية:

" Par exemple la pensée que nous exprimons dans le théorème de Pythagore, vraie intemporellement, vraie indépendamment du fait que quelqu'un la tienne pour vraie ou non. Elle n'a besoin d'aucun porteur, elle est vraie non pas depuis l'instant où elle a été découverte, mais comme une planète était déjà en interaction avec d'autres planètes avant qu'on l'ait observée. [...] la pensée que nous énonçons dans le théorème de Pythagore est bien indépendante du temps, éternelle, inaltérable."

الفصل الثالث: وجود الأفكار في نظريّة فريجه.

إنّ نظـرة بسـيطة فـي تـاريخ الفلسـفة تطلعنـا علـى وجـود صـلة ارتبـاط وثيـق ودائـم بـين المنطـق والفلسـفة؛ فـالمنطق بكـلّ صـوره رياضـيّا كـان أم غيـر رياضـي هـو جـوهر الفلسـفة فـلا تفلسـف بـدون منطـق، كمـا أنّ المنطـق لا يقـوم إلا علـى أسـاس أرضـيّة فلسـفيّة معيّنـة، وخاصـة عنـدما يتعلّـق الأمـر باختيـار مسـلمات دون أخـرى لتأسـيس نظريّـة منطقيّـة كمـا هـو الحـال في المنطق الحديث، والأمثلة على ذلك كثيرة، قديما قدّم الجدل الأفلاطوني بمرحلتيه الصاعدة والنازلة، والـذي فسّـر بـه أفلاطـون كثـرة الموجـودات ابتـداء مـن فكـرة الوجـود أو الخيـر المطلـق بطريقـة القسمة الثنائيّة إلى الشيء ونقيضه؛ قدّم مثالا حيّا عن المنطق الجدلي الذي أقام عليه أفلاطون فلسفته، والـذي تطـوّر فـي العصـر الحـديث عنـد هيجـل. كمـا أقـام كـانط منطقـه، وقـد سـبق وأن أشـرنا إلى بعض مبادئ نظريّته المنطقيّة؛ على موقف فلسفي من تقاليد الفلسفة الألمانيّة، هو الموقف المثالي؛ إذ ربـط كـلّ معرفـة ممكنـة بالعقـل ومقولاتـه القبليّـة ورفـض تـدخّل الميتافيزيقـا فـي الأبحـاث العلميّـة وفـي المنطـق بوجـه خـاص بوصـفه أورغـانون الفكـر. وإن فتّشـنا فـي منطـق راسـل وجـدنا أنّـه يفتـرض هو أيضا موقفا من تقاليد الفلسفة الانجليزيّة هو الموقف التجريبي.

هنـاك إذن تـأثير متبـادل بـين المنطـق والفلسـفة، وهـو مـا نـوّع الفلسـفات ونـوّع المنطـق أيضـا؛ وإن عـدنا الآن إلـى موضـوع بحثنـا المنطـق الرمـزي الرياضـي عنـد مؤسّسـه جوتلـوب فريجـه؛ وجدنا أنّه أقامه هو أيضا على أرضيّة فلسفيّة؛ فقد اعترف هو نفسه -كما رأينا- بأنّه لم يبحث عـن اسـتحداث أمـور جديـدة بقـدر مـا اسـتهدف توضـيح وتحديـد مـا ذهـب إليـه مؤلفـون آخـرون علـى الخصـوص كـانط، بالإضـافة إلـى تـأثره بفلاسـفة آخـرين أمثـال ليبنتـز وغيـره. **فهـل يعنـي ذلـك أنّ الأسـاس الفلسـفي الـذي انطلـق منـه فريجـه مثـالي كـانطي أم أنّـه واقعـي أفلاطـوني ؟ انطلاقـا مـن اعتقـاده فـي وجـود واقعـي للأفكـار الموضـوعيّة فـي عـالم أو مجـال ثالـث يضـمّها وحـدها. ومـا هـي الـدواعي الفلسـفيّة للحسـاب المنطقـي عنـد فريجـه ؟ هـل هـي واقعيّـة بمعنـى أفلاطـوني أم مثاليّـة بمعنـى كـانطي ؟ ومـا هـي النتـائج الفلسـفيّة لهـذا الحسـاب ؟ مـا أثرهـا فـي تصـوّره للحقيقـة ومـدى اليقـين فـي المعرفـة العلميّـة ؟** ولا شـك -كمـا سـبقت الإشـارة- فـي تـأثر موقـف الفيلسـوف مـن فكـرة الحقيقـة ومـدى اليقـين فيهـا باعتناقـه منطقـا معيّنـا؛ فموقـف مـن يعتنـق منطقـا ثنـائي القيم قائمـا علـى مبـدأ الثالـث المرفـوع لا يقبـل وسـطا بـين قيمتـي الصـدق والكـذب، أو الحـق أو الباطـل، لـيس كموقـف مـن يعتنـق منطقـا كثيـر القـيم فيقبـل رابعـا مرفوعـا، أو خامسـا مرفوعـا، أو مـا شـاء مـن المرفوعـات، بحيـث يكـون بـين قيمتـي الصـدق والكـذب قـيم أخـرى تحـدّدها فلسـفة المنطقـي، وهذا يُلقى أضواء جديدة على فكرة الحقيقة في نظريّة المعرفة.

نحاول في هذا الفصل الأخير من بحثنا استخلاص نتائجه بمحاولة الإجابة عن التساؤلات التالية:

هل كان فريجه واقعيّا بالمعنى الأفلاطوني بحيث تصبح فلسفته إسهاما في مبحث الوجود ؟ أم أنّه لم يهتم بالمسألة الأنطولوجيّة بصفة أساسيّة بل بمسائل ذات طابع ابستمولوجي تتعلّق بآرائه عن موضوعيّة نسبها إلى الرياضيّات والمنطق ؟ أم أنّه جمع بين الأمرين بحيث اهتمّ بالمعرفة الموضوعيّة ثمّ جعل للأفكار المؤسّسة لها عالما مستقلا عن العالم النفسّي الداخلي وعن العالم المادّي الخارجي ؟ وإلى ماذا ترجع موضوعيّة الأفكار عنده ؟ هل إلى أسباب أنطولوجيّة تتعلق بانتمائها إلى عالم واقعي خاص بها بالمعنى الأفلاطوني، أم إلى أسباب ابستمولوجيّة بحيث تعود موضوعيّتها ومن ثمّ وجودها إلى ضرورات معرفيّة بالمعنى الكانطي ؟ أم أنّها عند فريجه تركيب بين الرأيين معا ؟

1 ـ واقعيّة العوالم الثلاثة:

سلّم فريجه في مقالته **"الفكرة"** بنظريّة أنطولوجيّة أقرّ فيها بوجود عوالم ثلاثة متمايزة من الناحية الأنطولوجيّة هي: عالم الأفكار الموضوعيّة، والعالم النفسي، والعالم الفيزيائي: " وراء العالم الداخلي ينبغي تمييز عالم خارجي بأتمّ معنى الكلمة، مكوّن من أشياء مدركة بالحواس ومجال ما هو غير ممكن الإدراك بالحواس."[(1)] لم يقدّم حججا لإثبات عالم الأفكار بل اكتفى بالتسليم به بناءا على ضرورته، أما بالنسبة للعالمين النفسي والفيزيائي فقد بدأ - على نحو مشابه لمنهج ديكارت ـ بإثبات وجوده الخاص لينتقل إلى التسليم بوجود الموضوعات الفيزيائيّة للعالم الخارجي ووجود الآخرين وذواتهم الواعية.

لإثبات وجود النفس استعمل فريجه حجّة أكّد فيها أنّ التسليم بأنّ كلّ شيء صورة ذهنيّة يتضمّن تناقضا لأنّ هذه الأخيرة تقتضي وجود حامل لها وإلا ما أمكن وجودها، هذا الحامل لابدّ أن يكون صورة ذاتيّة وإلا ما كان كذلك، وهذا دليل على خطأ التسليم بأنّ كلّ شيء صورة ذاتيّة؛ إذ لابدّ من وجود على الأقل حامل لهذه الصور يختلف عنها ويضمن لها الوجود؛ هذا الحامل هو النفس أو الذات الواعية: " هل كلّ شيء صورة ذاتيّة ؟ هل كلّ شيء بحاجة إلى حامل بدونه لا شيء يملك وجودا ؟ أعتبر نفسي حاملا لصوري الذاتيّة، لكن ألست أنا ذاتي صورة ذاتيّة ؟ ... لكن عندئذ كيف أستطيع تعيين إحدى صوري الذاتيّة باعتبارها حاملة للأخرى ؟ لماذا ينبغي أن تكون الصورة الذاتيّة التي يحلو لي تسميتها أنا ؟ حامل كهذا ينبغي أن يتميّز أساسا عن الصور الذاتيّة التي هي ببساطة محمولة؛ كائنا مستقلا ليس بحاجة لأيّ حامل غريب عن ذاته. ... إن لم يوجد أيّ حامل للصور الذاتيّة لن تكون أيضا أيّة صورة لأنّ الصور الذاتيّة بحاجة إلى حامل لا تستطيع الوجود بدونه."[(2)]

(1) **أنظر:** Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.p.(192-193).

النص باللغة الفرنسية:

" Au delà du monde intérieur on devrait distinguer le monde extérieur proprement dit, composé des choses perceptibles aux sens et le domaine de ce qui ne peut pas être perçu par les sens."

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.175 et note2.

النص باللغة الفرنسية:

" Tout est-il représentation ? tout a-t-il besoin d'un porteur sans lequel rien n'aurait d'existence ? je me suis considéré comme porteur de mes représentations, mais ne suis-je pas moi-même une représentation ? ... mais alors comment puis-je prélever une de mes représentations pour l'instituer porteuse des autres ? pourquoi doit-ce être la représentation qu'il me plait d'appeler je ? ... un tel porteur devrait être essentiellement différent des représentations lesquelles sont simplement portées, un être indépendant n'ayant besoin d'aucun porteur étranger à lui-même ... s'il n'y a aucun porteur des représentations, il n'y a non plus aucune représentation car les représentations ont besoin d'un porteur sans lequel elles ne peuvent exister."

هـذا الحامـل هـو الـنفس أو الـذات الواعيـة؛ الـ "أنـا": " فـي هـذه الحالـة يصـبح مـا سـميته صورة ذاتيّة موضوعا مستقلا، وليس هناك أيّ سبب لتوفير مكان خاص لهذا الموضوع الذي أسميه أنا."[1] وبهذا توصّل فريجه إلى إثبات وجود النفس كموضوع مستقلّ عن الصور الذاتيّة وكحامل لها.

انتقل فريجه بعد ذلك إلى إثبات وجود الآخرين وذواتهم الواعية، ووجود العالم الخارجي، ولم يقدّم في ذلك برهانا قائما بذاته بل استند إلى البرهان الأوّل؛ إذ رأى أنّه مادامت الذات ليست فكرة ذاتيّة فليس هناك تعارض من حيث المبدأ من التسليم بوجود أشياء أخرى نعرفها ليست صورا ذاتيّة؛ كالأجسام الماديّة، وبوجود ذوات واعية تملك صورا ذاتيّة خاصة بها كما تملك نفسنا صورها الذهنيّة الخاصة: " الآن السبيل ممهّد أستطيع التسليم بإنسان آخر يكون حاملا مستقلا لصور ذهنيّة. أملك صورة ذهنيّة عنه لكني لا أخلط بينها وبينه، وإن تذكّرت شيئا عن أخي، لا أذكره عن الصورة الذهنيّة التي أملكها عن أخي."[2] وانتهى إلى نتيجة لخّصها في عبارات قائلا: " هي ذي، بوضوح نتيجة الاعتبارات الأخيرة: كلّ ما يمكن أن يكون موضوعا لمعرفتي ليس صورة ذهنيّة، لست أنا ذاتي باعتباري حاملا لصور ذهنيّة، صورة ذهنيّة. لا شيء يتعارض مع اعترافي ببشر آخرين حاملين لصور ذهنيّة مثلي. وما إن نقبل هذه الإمكانيّة الاحتمال كبير جدّا، كبير إلى درجة أنّه لم يعد يتميّز في رأيي عن اليقين."[3] لكنّ وجود العالم الخارجي عند فريجه لا يتمتّع بيقين مماثل ليقين وجود الذات؛ إذ انطلق من طرف يقيني يقينا مطلقا لا يحتاج إلى برهان هو "الأفكار الموضوعيّة" واتّجه إلى طرف ظني هو العالم الخارجي مرورا بالنفس التي تتوسطهما: " فليكن! باجتياز الخطوة التي بواسطتها أفتح عالما خارج ذاتي، أتعرّض لخطر الخطأ، وأستند هنا إلى

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.188.

النص باللغة الفرنسية:

" En ce cas ce que j'appelai représentation devient un objet indépendant, et il n'y a aucune raison de ménager une place particulière à cet objet que j'appelle je."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.189.

النص باللغة الفرنسية:

" Maintenant la voie est libre je peux admettre un autre homme qui serait porteur indépendant de représentations. J'ai une représentation de lui mais je ne la confonds pas avec lui-même. Et si j'énonce quelque chose de mon frère, je ne l'énonce pas de la représentation que j'ai de mon frère."

(3) أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.190.

النص باللغة الفرنسية:

" Voici, en claire le résultat des dernières considérations : tout ce qui peut être objet de ma connaissance n'est pas représentation. Je ne suis pas moi-même, en tant que porteur de représentations, une représentation. Rien ne s'oppose à ce que je reconnaisse d'autres hommes, porteurs de représentations comme je le suis. Et une fois cette possibilité accordée la vrai semblance est très grande, si grande qu'elle ne se distingue plus à mon sens de la certitude."

اختلاف آخر بين العالم الداخلي الذي هو عالمي والعالم الخارجي. لا أستطيع الشك في أني أملك انطباعا بصريّا عن الأخضر لكن من غير المؤكّد تماما أنّ ما أراه هو ورقة زيزفون. هكذا نجد اليقين، عكس آراء واسعة الانتشار؛ في العالم الداخلي، بينما لا يغادرنا الشكّ تماما عندما نتجوّل في العالم الخارجي."[1]
وهنا يختلف فريجه مع كانط؛ هذا الأخير أكّد أنّ وعينا بذواتنا يتضمّن معرفة موضوعات العالم الخارجي بفضل مقولات العقل القبليّة ومن ثمّ ارتبط عنده يقين وجود العالم الخارجي ارتباطا وثيقا بيقين وجود الذات. أما عند فريجه، كما هو ملاحظ في قوله؛ فلا يستتبع يقين وجود الذات يقين وجود العالم الخارجي؛ إذ تبقى نسبة من الشكّ فيه على الرغم من أنّ التسليم بوجوده ينطلق من برهان وجود الذات.

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.190.

النص باللغة الفرنسية:

" Soit ! en Franchissant le pas par lequel je conquiers un monde hors de moi, je m'expose au danger de l'erreur, et je bute ici sur une autre différence entre le monde intérieur qui est mien et le monde extérieur. Je ne peut pas douter que j'ai l'impression visuelle du vert, mais il n'est pas aussi sûr que je vois une feuille de tilleul. Ainsi trouve-t-on, contrairement à des opinions largement répandues, la certitude dans le monde intérieur tandis que le doute ne nous quitte jamais totalement lors de nos excursion dans le monde extérieur."

2 ـ عالم الأفكار وعلاقته بالعالمين النفسي والفيزيائي:

يتّسم العالم الثالث أو عالم الأفكار بالموضوعيّة والاستقلال، يضمّ كيانات ثابتة لا زمن لها هي الأفكار التي تؤثر في الحالات النفسيّة وفي الأشياء الماديّة. ولإبراز طبيعة هذا العالم ومحتوياته؛ قدّم فريجه مقارنات ميّز فيها بين الذاتي والموضوعي؛ إذ ميّز الأفكار عن الصور الذهنيّة، كما ميّزها عن الأشياء الماديّة؛ الصور الذهنيّة ذاتية بحاجة إلى حامل يضمن وجودها أما الأفكار فهي موضوعيّة مستقلة بذاتها: " كلّ صورة ذهنيّة لا تملك إلا حاملا واحدا؛ لا يملك إنسانان الصورة ذاتها وإلا ملكت وجودا مستقلا عن الأفراد. [...] لو احتاجت كلّ فكرة إلى حامل تكون مضمون وعيه، لكانت فكرة هذا الحامل وحده ولن يوجد أيّ علم مشترك بين كثرة من الأفراد، يمكن أن يبحثوا فيه معا."[1] وبما أنّ الأفكار متعذرة الإدراك الحسّي لاستقلالها بذاتها، فهي بذلك تتفق مع الصور الذهنيّة. أما الشيء المادي فتتفق معه في كونهما ليسا من إبداع الإنسان وإنّما موضوع اكتشاف؛ محتوى قضيّة تاريخيّة أو جغرافيّة مستقلّ عن وجود المؤرّخ والجغرافي، وسابق عن معرفتهما بكلّ قضيّة، والأمر نفسه ينطبق على قضايا الرياضيّات وعلم الحساب: " هل نحدث إذن الأعداد التي تسمح بجمع سلسلة متباعدة ؟ لا، مثلما أنّ عالما رياضيّا، ليس أكثر من عالم جغرافي؛ لا يستطيع فعل ما يريد؛ هذا الأخير كالأوّل لا يفعل غير اكتشاف ما هو موجود وإعطائه اسما."[2] وعلى الرغم من أنّ للفكرة واقعها الموضوعي المستقل فإنّها تختلف في ذلك عن الشيء المادي في أنّها لا تدرك إدراكا حسيّا.

مثلما رأينا في تحديدنا لخصائص الفكرة أنّها تؤثر في الإنسان وفي الأشياء بوساطته، كذلك لعالم الأفكار تأثير على عالم الحالات النفسيّة الداخلي وعلى العالم المادي الخارجي، وهو تأثير من طرف واحد هو الطرف الأقوى أي عالم الأفكار؛ وبيان ذلك ـ كما رأينا ـ هو الأثر الذي يحدثه إدراك فكرة بمعناها الموضوعي في ذهن مدركها، وانتقال هذا الأثر من خلاله إلى العالم الخارجي. تُحدث الفكرة تغييرات

(1) أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.p.(182-184).

النص باللغة الفرنسية:

" Chaque représentation n’a qu’un porteur; deux hommes n’ont pas la même représentation, sinon, elle aurait une existence indépendante de tel ou tel individu. [...] Si toute pensée a besoin d’un porteur dont elle est un contenu de conscience, elle est la pensée de cet unique porteur et il n’existe aucune science commune à plusieurs individus, à laquelle il puissent travailler ensemble."

(2) أنظر: Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, [108], §96, p.219.

النص باللغة الفرنسية:

" Allons-nous donc créer des nombres qui permettent de sommer des séries divergentes ? non, de même qu’un mathématicien ne peut pas faire ce qu’il veut, pas plus que le géographe; celui-ci comme celui-là ne font que découvrir ce qui existe et lui donner un nom."

تطرأ على العالم الداخلي لمن يفكر فيها ولا يظهر هذا الأثر عليه لأنّ التغيرات التي خضع لها ثانويّة غير محسوسة لأنّها تمّت في عالمه الداخلي الذي لا يطّلع عليه غيره، لكنّ ذلك لا يمكن أن يبرّر نفي الواقعيّة عن الأفكار ونسبتها إلى الأشياء وحدها لأنّ أثرها واضح مشاهد: " عندما ندرك فكرة تحدث تغيّيرات على العالم الداخلي لمدركها وحده، ويظلّ، في عمق وجوده، ثابتا(لا أثر للتغيّر عليه). لأنّ التغيّرات التي خضع لها تخصّ خصائصه الثانويّة فقط، ينقص ما نسلّم به في كلّ حدث طبيعي: الأثر المرتد. ليست الأفكار غير واقعيّة إطلاقا، بل واقعيتها من طبيعة مختلفة عن واقعيّة الأشياء. تتحرّر فعاليتها(تأثيرها) بفعل الذي يفكّر فيها، الذي بدونه لا يكون لها أيّ تأثير، رغم ذلك لا ينتج الإنسان المفكر الأفكار، بل يأخذها كما هي. يمكن أن تكون صادقة دون أن يفكر فيها فعليّا، وحتى عندئذ، هي ليست غير واقعيّة، إن كانت على الأقل ممكنة الإدراك وفعلها ممكن التحرير بالذي يفكر فيها."[1] وعندما تتجاوز الفكرة نطاق الإرادة الداخليّة وتبرز في نطاق العالم الخارجي يتّضح تأثيرها وتتحقق فعاليتها في الواقع دون افتقارها لهذا الواقع لأنّها مستقلة عنه أصلا؛ ومثال ذلك عندما نفهم فكرة كنظريّة فيثاغورس، أو أيّ قانون علمي وندرك صدقها نبدأ في تطبيقها في الحياة العمليّة: " إن أدركت الفكرة المذكورة في نظريّة فيثاغورس، يمكن أن تكون النتيجة أن أقبل صدقها، ثمّ أطبقها باتخاذ قرار إحداث تسارعات كتلة. هكذا أفعالنا محضرة بصفة عاديّة بفعل التفكير والحكم. بهذه الكيفيّة يكون للأفكار تأثير غير مباشر(بواسطة) على حركات كتلة."[2]

[1] أنظر: Gottlob Frege, **Recherches Logiques**, 1- La pensée, in, **Gottlob Frege, Ecrits Logiques et Philosophiques**, p.195.

النص باللغة الفرنسية:

" Quand en saisit une pensée elle produit des modifications dans le seul monde intérieur de qui la saisit, et demeure, au cœur de son être, inchangée. Car les modifications subies concernent seulement ses propriétés inessentielles, il y manque ce que nous admettons dans tout événement naturel : l'effet en retour. Les pensées ne sont absolument pas irréelles, mais leur réalité est d'une nature différente de celle des choses. Leur efficience est libérée par l'acte de celui qui les pense, sans qui elles n'auraient aucun effet, cependant l'homme qui pense ne produit pas les pensée, il doit les prendre comme elles sont. Elles peuvent être vraies sans être pensées effectivement et même alors, elle ne sont pas irréelles, si du moins elles peuvent être saisies et leur action libérée par qui les pense."

[2] أنظر: Gottlob Frege, **Ibid.**, in, **Ibid.**, p.194.

النص باللغة الفرنسية:

" Si je saisis la pensée que nous énonçons dans le théorème de Pythagore la conséquence peut être que j'admets sa vérité, puis que je l'applique en prenant une décision qui met en œuvre des accélérations de masse. Ainsi nos actes sont ordinairement préparés par l'acte de penser et de juger. Des pensées auront de la sorte une influence médiate sur des mouvements de masse."

وقد حدّد فريجه معنى تأثير عالم الأفكار على العالم الخارجي مرورا بالنفس؛ حيث نفى أن يتمّ بكيفيّة مباشرة أو بمعنى آلي؛ إذ رفض تصوّر الأفكار قوانين طبيعيّة كما رفض أن تكون قوانين الطبيعة أفكارا وقد أشرنا إلى ذلك بخصوص قوانين الأعداد بوصفها مستقلّة تمام الاستقلال عن قوانين الطبيعة بل هي قوانين قوانين الطبيعة كما ذكرنا في قول سابق لفريجه، وزاد تأكيد المعنى نفسه في موضع آخر أين ذكر: " عندما يتكلّم أحد عن واقعيّة الأفكار، فإنّ ما نفهمه هو أنّ معرفة إنسان بقانون طبيعي - على سبيل المثال - تؤثر على قراراته، بحيث يصبح لديه نتائج مدعّمة عن حركة الكتلة، ومن ثمّ ينظر إلى الإلمام بقانون على أنّه يؤثر في الموضوع المعروف بالطبيعة نفسها التي تحوي فيها عمليّة مشاهدة زهرة تأثيرا غير مباشر للزهرة على المشاهد. لنتحدّث إذن عن تأثير للأفكار على الناس، إلا أنّ ذلك لا يسوغ لنا أن نتصوّر وجود تأثير للناس على الأفكار."[1] وهذا تأكيد آخر من فريجه على أنّنا نكشف عن الأفكار وندركها ولا نبتكرها ابتكارا، وعلى واقعيّة بمعنى خاص للأفكار؛ واقعيّة ميّزها عن الواقعيّة الماديّة (واقعيّة العالمين النفسي والمادّي)، مؤكدا لها الثبات والخلود والاستقلال بذاتها عن كلّ شيء سواها، ونافيا عنها التبعيّة لواقع آخر غيرها.

وهذا ما أكّده الكثير من شرّاح فريجه؛ ذكر روبيرت بلا نشي في كتابه **"المنطق وتاريخه من أرسطو إلى رسل"** أنّ: " تطوّر المنطق أثبت ارتباطه عند فريجه بواقعيّة أفلاطونيّة ... لقد طبعت الواقعيّة الأفلاطونيّة بدايات المنطق الجديد بشكل كاف لكي تبقى كلمة لوجيستيك مشحونة نسبيّا بهذه الذكرى ... ومهما يكن الأمر بشأن المصطلح فإنّ هذا الربط بين منطقا نيّة أفلاطونيّة وبين اللوجيستيك هو أحد السّمات التي تطبع وضع هذا المنطق الرياضي الحديث."[2]، وصرّح في كتابه **"الابستمولوجيا"**(نظريّة المعرفة العلميّة) قائلا: " إنّ الاعتقاد في وجود الماهيّات الرياضيّة المفارقة الثابتة يعني ــ خلافا لدعاوى المذهب الاسمي - أنّ الحقائق الرياضيّة ليست تعسفيّة وأنّها لا تعتمد على مزاجنا الخاص، كما أنّه ينفي أنّها مجرّد لعبة خطيّة، وأنّ الحقيقة الرياضيّة ــ خلافا لدعاوى المذهب الحدسي - مستقلّة عن معرفتنا بالوقائع العرضيّة التي أحاطت باكتشافها، وأنّ القضيّة الرياضيّة - وليست الرياضيّات نفسها - من نتاج عقولنا. وأنّ النزعة الأفلاطونيّة التي تبناها فريجه كانت بدايتها رفض المذهب الاسمي."[3] الأمر نفسه أكّده جون لارجو Jean Largeault في كتابه **"المنطق والفلسفة عند فريجه"** Logique et Philosophie chez Frege

[1] د. محمد محمد قاسم، **جوتلوب فريجه نظرية الأعداد بين الابستمولوجيا والانطولوجيا**، ص105. نقلا عن:
Gottlob Frege, **Nachgelassene Schriften**, p.244.

[2] روبرت بلا نشي، **المنطق وتاريخه**، ص ص(416 -417) بتصرّف.

[3] روبرت بلا نشي، **نظرية المعرفة العلميّة [الابستمولوجيا]**، ترجمة حسين عبد الحميد، مطبوعات جامعة الكويت 1986، ص 132.

حين قال: " تضاعفت أفلاطونيّة فريجه برفض صريح للمذهب الاسمي؛ رفض فريجه النزعة الاسميّة التي لا تعترف بالوجود إلا لأشياء محسوسة، وتحذف دلالة الرموز إن لم تكن فردا محسوسا."[1]
وأورد نصا لفريجه يدعم هذا الموقف: " غير ملائمة أيضا بالنسبة لكتابي النزعة واسعة الانتشار إلى عدم الاعتراف بالوجود لغير المحسوس، ما لا يمكن إدراكه بالحواس، نسعى إلى إنكاره أو عدم رؤيته. هكذا موضوعات علم الحساب؛ الأعداد، هي من نوع غير محسوس، لا ينبغي الأخذ بذلك، نتفق على القول إنّ الأعداد هي أرقام تستعمل للإشارة إليها."[2]

كما ذكر الدكتور محمود فهمي زيدان في كتابه **"المنطق الرمزي نشأته وتطوّره"** أنّ فريجه: " كان أحد روّاد الاتجاه اللوجيستيقي في الرياضيات، كما شارك مشاركة فعالة في تعريف الأعداد، واتّخذ موقفا أفلاطونيّا في طبيعة العدد وطبيعة الصدق والكذب، رأى أنّها كائنات واقعيّة لها موضوعيّتها المستقلّة عن عالم الإنسان وأفكاره وعن عالم التجربة وأشيائها. لقد وضع فريجه دعما منطقيّا لتلك الواقعيّة فعاود البحث في أسماء الأعلام - وهي تلك الصورة اللفظيّة التي تشير إلى موجودات - انبثق ذلك الدعم المنطقي عن نظريّة أصيلة في المعنى: ميّز بين معنى الاسم وإشارته، ثمّ رأى أنّ العبارة التي تصف اسما ما مكافئة من الناحية المنطقيّة لذلك الاسم. رأى فريجه أيضا أنّ القضيّة تشير وتشير إلى قيمة صدق، وأنّ هذه القيمة قائمة في عالم ثالث هو عالم المعاني(غير عالمي الإنسان والأشياء الماديّة)."[3] وهذا ما يؤكّد تفسير فلسفة فريجه على أنّ استقلال الأفكار وموضوعيتها ترتبط لديه بواقعيّة لا يمكن إنكارها، بوصفها معرفة عقليّة خالصة لا تستند إلى المعرفة الحسيّة بل تطل على عالم الماهيات الخالدة مصدر العلم الحقيقي.

(1) **أنظر:** Jean Largeault, **Logique et Philosophie chez Frege**, p.62.

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, I, p.XIII, in, **Logique et Philosophie chez Frege**, p.62.

النص باللغة الفرنسية:

" Défavorable encore pour moi livre est la tendance largement répandue à ne reconnaître comme doué d'existence que le sensible. Ce qui ne peut pas être perçu par les sens, on s'efforce de le nier ou de ne pas le voir. Ainsi les objets de l'arithmétique, les nombres, sont d'espèce non sensible. Qu'à cela ne tienne, on s'arrangera en disant que les nombres sont les chiffres qui servent à les distinguer."

(3) د. محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، ص 167.

3 - الجانب الإبستمولوجي:

إنّ القول بواقعيّة أفلاطونيّة في فلسفة فريجه لا تتعارض مع القول باتجاهات ابستمولوجيّة لديه؛ كانت نقطة انطلاقه اهتمامات معرفيّة بعلمي الحساب والمنطق بصفة خاصة، وما فلسفته إلا محاولة تعديل وتطوير للعلمين؛ إذ قادته أبحاثه العلميّة إلى طرق مسائل فلسفيّة أهمّها مسألة الوجود.

بدأ فريجه أبحاثه العلميّة بالتأكيد على أنّ معرفتنا بقضايا علم الحساب معرفة تحليليّة قبليّة لذلك فهي موضوعيّة تماما وهذا ما دفعه إلى معارضة النزعات النفسانيّة والذاتيّة وما ارتبط بهما من أحكام نسبيّة تخالف طبيعة الرياضيّات وطبيعة المنطق معا، ومضى في أبحاثه باحثا عن سبيل تحقيق الموضوعيّة كمطلب أساسي لتبرير المعرفة الرياضيّة، واقترح بيان أنّ هذه الأخيرة هي معرفة الحقائق المنطقيّة سبيلا لذلك، فعمل على ردّ المفاهيم الرياضيّة إلى أفكار منطقيّة خالصة تعدّ القوانين العامة للتفكير وتشكّل أساسا لكلّ عمليّة استنتاجيّة. ورأى أنّ حلّ المشكلات المعرفيّة يقتضي صياغتها في لغة منطقيّة رمزيّة صارمة القواعد دقيقة المصطلح، قدّم صياغة أوليّة لها في كتابه **" كتابة التصوّرات"** 1879، وصورة أكثر نضجا وتطوّرا في الجزء الأوّل من كتابه **"القوانين الأساسيّة لعلم الحساب"** 1893.

هكذا كان اهتمام فريجه تبرير معرفتنا بعلم الحساب، أدى به البحث في هذا الموضوع إلى ضرورة مناقشة وجود الأعداد بالإضافة إلى كيانات أخرى هي الأفكار الموضوعيّة ككلّ، انتهت به هذه المناقشة إلى اتّخاذ موقف انطولوجي ارتبط بوقف ابستمولوجي يشبه الانطولوجيا الأفلاطونيّة، وذلك في إطار نظريّته في الأفكار بما فيها الأعداد التي اعتبرها كيانات مستقلة بذاتها، واخترع عالما لها أطلق عليه اسم عالم الأفكار الموضوعيّة أو المجال الثالث. ولذلك من الصعب الحديث عن موضوعيّة الأفكار بالمعنى الذي قصده فريجه دون ربطها بمعنى خاص للواقعيّة أقرب إلى الواقعيّة بالمعنى الأفلاطوني، ومن الصعب كذلك الفصل بين ما هو انطولوجي وما هو ابستمولوجي عند فريجه؛ اهتمّ بالمعرفة الموضوعيّة ثمّ جعل للأفكار المكوّنة لها عالما مستقلا عن العالمين النفسي والمادي، والأفكار عند فريجه تؤدّي دورا ابستمولوجيّا وتكتسب واقعيّة بانتمائها إلى عالم مستقلّ في الوقت نفسه. ولذلك لا تناقض بين التسليم بواقعيّة تتجاوز الأسباب الابستمولوجيّة، والتسليم بمفهوم انطولوجي يضمن لها الموضوعيّة والاستقلال بوجودها خارج الزمان والمكان. وهذا ما أكّده أحد شرّاح فلسفة فريجه وهو الأستاذ جون لارجو Jean Largeault الذي حاول إبراز القناعات الأفلاطونيّة لفريجه؛ والتي حصرها في: موضوعيّة واستقلال الأفكار (التصوّرات)، ونقد النزعات الذاتيّة مؤكّدا اجتماع موقف ابستمولوجي وآخر انطولوجي في فلسفة فريجه

باتّحـاد عنصـرين همـا: الموضـوعات الرياضـيّة والمنطقيّـة باعتبارهـا مسـتقلّة عـن الـذات العارفـة وعـن الحقيقـة الحدسـيّة، وعـالم يضـمّ هـذه الكيانـات الواقعيّـة. وقـد عبّـر جـون لارجـو عـن موقفـه هذا في كتابه **"المنطق والفلسفة عند فريجه"** Logique et Philosophie chez Frege أين صرّح قائلا: " فريجه أفلاطوني؛ حين أكّد مثلا أنّ تصوّر العدد وجد قبل أن يوجد بشر لاهتمام بعلم الحساب، وأنّ كـلّ التصـوّرات موهوبـة بوجـود موضـوعي مسـتقلّ مثلمـا أنّ بديهيّـة صـادقة قبـل وضـعها، أو بـالأحرى قبل الاعتراف بصدقها. ومن هنا تتأكّد أفلاطونيّة فريجه بمقدار ما أنّ اهتمامه بالأطروحة الأفلاطونيّة حول وجود كائنات رياضيّة أقلّ ممّا هو بنتائج هذه الأطروحة؛ الموضوعيّة التي تضمنها للكائنات والحقائق الرياضيّة."[(1)] وأورد تأكيدا لموقفه عدّة نصوص لفريجه من بينها: " أن يندرج العدد 3 تحـت تصـوّر العـدد الأولـي حقيقـة موضـوعيّة؛ عنـدما أعثـر عنهـا لا أعنـي أنّنـي أجـد فـي نفسـي فكـرة أسـميها " ثلاثـة" وأخـرى أسـميها " عـدد أوّلـي" وأنّ الفكـرتين تـرتبطين بعلاقـة فيمـا بينهمـا. الحديث هكذا، يكون إخفاق المعنى الحقيقي للجملة المذكورة. ... يكون الأمر بالمثل إن بدل القول: " أجـد فـي نفسـي هـذه الأفكـار"، نقـول " أبنـي فـي نفسـي هـذه التصـوّرات"، لأنّنـا لا نقـدر، مـرّة أخـرى، غيـر سـيرورة داخليّـة، فـي حـين أنّ جملتنـا تنـزع إلـى إثبـات واقـع كـان وسـيكون دائما صحيحا موضوعيّا(etwas was objektiv immer galt und gelten wird) باستقلال عـن يقظتنـا، وعـن نومنـا، وبـلا اكتـراث بواقـع أنّـه وجـد أو يوجـد أفـراد لمعرفـة أو عـدم معرفـة هذه الحقيقة."[(2)]

(1) **أنظر:** Jean Largeault, **Logique et Philosophie chez Frege**, p.58 et note73.

(2) **أنظر:** Gottlob Frege, **Über das Trägheitsgesetz**, in, **Logique et Philosophie chez Frege**, p.p.(58-59).

النص باللغة الفرنسية:

" Que 3 tombe sur le concept de nombre premier est une vérité objective, lorsque je l'exprime, je ne veux pas dire que je trouve en moi une idée que j'appelle "trois" et une autre que j'appelle "nombre premier" et que ces deux idées ont un report entre elles. Parler ainsi, ce serait manquer le véritable sens de la phrase citée ... il en serait de même si au lieu de dire : "je trouve en moi ces idées", on disait "je construit en moi ces concepts", car on ne rendrait conte, encore une fois, que d'un processus intérieur, alors que notre phrase tend à affirmer un fait qui fut et sera toujours objectivement valable (etwas was objektiv immer galt und gelten wird) indépendamment de notre veille et de notre sommeil et indifféremment au fait qu'il y en a ou qu'il y aura des individus pour reconnaître ou non cette vérité."

خاتمة:

بعد هذا العرض البسيط لنظريتي **"المثل"** عند أفلاطون و**"المعنى والدلالة"** عند فريجه نعتقد أنّه أصبح بإمكاننا الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في مقدّمة بحثنا هذا ألا وهو: هل يمكن الحديث عن نزعة أفلاطونيّة في فلسفة فريجه ؟

انتهينا في هذا البحث بعد عرض آراء فريجه إلى نتيجة هي التسليم بضرورة وجود مجال أو عالم ثالث هو ميدان الأفكار الذي سلّم به فريجه، وسواء كانت ضرورة التسليم به إلى جانب العالمين الفيزيائي والنفسي؛ مبعثها حلّ مشكلات ابستمولوجيّة واجهت فريجه بصدد موضوعيّة الأعداد وضمان صدق قوانينها، أم البحث عن سند أو مصدر أوّل للأفكار بما فيها الأعداد يضفي عليها يقينا وثباتا رآه فريجه في عالم مستقلّ عن الخبرة الإنسانية؛ فالنتيجة واحدة وهي تسليم فريجه بوجود مجال مستقل يحوي الأفكار الثابتة، والقضايا، وقيم الصدق، والأعداد، والحقائق المنطقيّة. وليس أمامنا سوى الاعتراف بأنّ فريجه عندما قال بعالم مستقل للكيانات الموضوعيّة، كان يفسّر ما رآه من علاقة بين الثابت والمتغيّر؛ فسواء توصّلنا إلى قانون باستقراء وقائع تندرج تحته وتدلّ عليه أو توصّلنا إليه باستنباطها من قوانين أعمّ وأشمل منه، فالقانون موجود قبل قيامنا بالاستقراء والاستنباط، أي قبل اكتشافنا له. ويبقى القول بهذا العالم الواقعي المستقلّ للأفكار الموضوعيّة ليس من ابتكار فريجه؛ إذ لم يفعل في نظريّته غير التذكير بواقعيّته، أما فضله في ذلك فيعود ـ كما ذكرنا في مقدّمة هذا البحث ـ إلى أنّه كان حلقة وصل بين قدماء رأوا في الفكرة نصيرا للثبات والموضوعيّة، ومعاصرين نادوا بالفكرة في ضوء نتائج العلم المعاصر.

أكّد روبيرت بلا نشي في كتابه **"الابستمولوجيا"** أنّ: " المفكّر الذي يريد أن يدافع عن الطابع الموضوعي للرياضيّات يجد نفسه مضطرّا إلى التحدّث بلغة الواقعيّة الأفلاطونيّة."[(1)] ونعتقد أنّ مقولته هذه تنطبق تماما على مفكّر كفريجه؛ رأينا كيف أثبت أنّ استقلال المعرفة الرياضيّة وموضوعيّتها يرتبط بواقعيّتها كمعرفة عقليّة خالصة لا تستند إلى المعرفة الحسيّة وتطلّ بنا على عالم الماهيات الخالدة مصدر العلم الحقيقي؛ عالم الأفكار الموضوعيّة. كما رأينا كيف ربط أفلاطون وجود الأعداد بعالم المثل؛ حيث انتهى في دروسه الشفويّة ـ حسب أرسطو ـ إلى اعتبار المثل أعدادا، وهذا ما حاول فريجه التعبير عنه في إطار نظريّته بلغة علميّة منطقيّة؛ رمزيّة رياضيّة خالصة.

(1) روبرت بلا نشي، **نظرية المعرفة العلميّة [الابستمولوجيا]**، ص 132.

إنّ نظريّة فريجه في المعنى والدلالة لم تكن نظريّة علميّة منطقيّة فحسب بل هي أيضا نظريّة فلسفيّة في اللغة قامت على خلفيّة نظريّة فلسفيّة أخرى في الوجود؛ فالبحث في طريقة تدليل الرموز اللغويّة وما تعنيه لا يمكن أن يكون سابقا عن موقف مسبق حول الحقيقة، وقد أدرك أفلاطون ذلك جيّدا؛ إذ وضع الحفاظ على إمكانيّة العلم قبل البحث عن قول الصدق أو الكذب، كما أدرك فريجه ذلك أيضا؛ إذ اشترط في مسألة البحث عن الحقيقة الانطلاق مما يمكن التساؤل عن صدقه أو كذبه أي مما يمكن الحكم عليه بالصدق أو بالكذب وهو الفكرة بالمعنى الموضوعي. والحديث عن نزعة أفلاطونيّة لا يكون إلا بالمعنى الذي ينطلق فيه من الحقيقة لمحاولة تحديد ما ينبغي قبوله بخصوص معنى ما نقوله عنها، ضدّ كلّ مذهب يتبنّى في هذا الموضوع أطروحات تقود إلى هدم العلم أي هدم المعرفة الموضوعيّة والفهم الصحيح.

قائمة المصادر والمراجع

I ـ المصادر:

أ ـ باللغة العربية:

01 – أفلاطــون، **الجمهوريـــة**، ترجمـــة الـــدكتور فـــؤاد زكريـــا، المؤسســـة المصـــريّة العامـــة للتـــأليف وللنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر .1986

02 – أرسطو، **الفيزيـاء ـ السـماع الطبيعـي**، ترجمـة عبـد القـادر قينينـي، أفريقيـا المشـرق ـ المغـرب، بيروت ـ الدار البيضاء 1998.

ب ـ باللغة الأجنبية:

03 – Platon, **Oeuvres complètes**, Banquet, Philèbe, LettreVII, Timée, Sophiste, Phèdre, Phédon, Théétète, Parménide, Cratyle, Protagoras, Gorgias, Ménon, trad. Emile Chambry, Garnier, Flammarion, Paris (1939 – 64 – 65 – 67).

04 – Platon, **Apologie de Socrate**, trad. Bernart Pière et Renée Piètre, presse offset, 4éme éditions, paris 2003.

05 – Aristote, **Métaphysique**, trad. J.Tricot, librairie philosophique J.Vrin, Paris 1966.

06 – Gottlob Frege, **Lettre XXVII/1 de Frege à Liepmann**, du 29.VII 1900, trad. Dominique Pradelle, in, **Revue Philosophie**, N° 38 sep 2004, les éditions de minuit, Pris 2004,

07 – Gottlob Frege, **Les fondements de l'arithmétique**, **Recherche Logico-Mathématique sur le concept de Nombre**, trad. Claude Imbert, éditions du seuil, Paris 1969.

08 – Leibniz, **Nouveaux essai sur l'entendement humain**, textes choisis par Guillermit, P.U.F, Paris 1961.

II ـ *المراجع:*

أ ـ *باللغة العربية :*

09 – أحمد أمين وزكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، مطبعة دار الكتب المصريّة .1964

10 – أحمد فؤاد الأهواني، في **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، دار إحياء الكتب العربية، مصر .1954

11 – أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع طبعة جديدة، القاهرة .1998

12 – برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الجزء الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة 67 ـ 1968.

13 – ثيوكاريس كيسيديس، **سقراط(مسألة الجدل)**، ترجمة طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار(ANEP) الجزائر، دار الفرابي لبنان، الطبعة الثانية 2001.

14 – عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، دون طبعة ودون تاريخ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

15 – روبرت بلا نشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل**، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ لبنان، دون طبعة ودون تاريخ.

16 – روبرت بلا نشي، **نظرية المعرفة العلميّة [الابستمولوجيا]**، ترجمة حسين عبد الحميد، مطبوعات جامعة الكويت 1986.

17 – روبرت بلا نشي، **المدخل إلى المنطق المعاصر**، ترجمة الدكتور محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر 2005، ص ص(19 ـ 20) بتصرّف.

18 – عباس عيتو محمود، **الفلسفة اليونانية من مرحلة الأسطورة إلى أفلاطون**، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1998.

19 – محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي**، الفلسفة اليونانية، الجزء الأول من طاليس إلى أفلاطون، دار النهضة العربية، بيروت .1976

20 – محمد محمد قاسم، **كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1986.

21 – محمد محمد قاسم، **جوتلوب فريجه نظرية الأعداد بين الابستمولوجيا والانطولوجيا**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1991.

22 – د. محمد ثابت الفندي، **فلسفة الرياضة**، دار النهضة العربيّة، بيروت 1969.

23 – محمد ثابت الفندي، **أصول المنطق الرياضي(لوجيستيقا - Logistic)**، دار النهضة العربية، بيروت .1976

24 – محمود فهمي زيدان، **المنطق الرمزي نشأته وتطوّره**، دار النهضة العربية، بيروت 1976.

25 – ماهر عبد القادر، **فلسفة التحليل المعاصر**، دار النهضة العربيّة، بيروت .1985

26 – ولترستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1984.

27 – ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، ترجمة الدكتور فتح الله المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، الطبعة الخامسة، بيروت، لبنان 1985.

28 – يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، دون طبعة ودون تاريخ، بيروت، لبنان.

ب ـ باللغة الأجنبية :

29 – André Cresson, **Platon**, Félix Alcan, Paris 1939.

30 - Claude Imbert, **Gottlob Frege, Ecrits logiques et philosophiques**, éditions du seuil, Paris 1971.

31 – Claude Imbert, **Pour une histoire de la logique**, P.U.F, Paris 1999.

32 – Ernest Cassirer, **La philosophie des formes symboliques**, 1-le langage, trad. OLE Hansen love et Jean Lacoste, éditions de minuit, Paris 1972.

33 – Henri Joly, **Le renversement platonicien**, Logos, Epistème, Polis, librairie Philosophique, J.Vria, Paris 1974.

34 – Joseph Moreau, **Réalisme et idéalisme chez Platon**, P.U.F, Paris 1951.

35 – Jean Wahl, **Etude sur le Parménide de Platon**, F.Rieder et c^ie^, Paris 1926.

36 – Jean Largeault, **Logique et philosophie chez Frege**, éditions Nauwelaerts, Louvain, Paris 1970.

37 – J.Derrida, **La pharmacie de Platon**, tel quel, N°32 et 33, Paris 1960.

38 – Karl Popper, **La société ouverte et ses ennemis**, tome1, trad. Jacqueline Bernard et Philipe Monod, éditions du seuil, Paris 1979.

39 – Léon Robin, **Platon**, 2^éme^ éditions, P.U.F, Paris 1968.

40 – Michel Meyer, **Logique, Langage et argumentation**, éditions Hachette, Paris 1982.

41 – Michel Dummett, **Les origines de la philosophie analytique**, trad., Marie Anne Lescourret, éditions Gallimard, Paris 1991.

42 – Victor Goldschmidt, **Essai sur "Le Cratyle"**, contribution à l'histoire de la pensée de Platon, libr. Honoré champion, Paris 1940.

III ـ المقالات:

باللغة الأجنبية:

43 – Léon Robin, **Perception et langage d'après le Cratyle de Platon**, in, journal de psychologie normale et pathologique, XXXVe année, N°9-10 Nov-déc, P.U.F, Paris 1939.

44 – François schmitz, **vérité et sens: retour à Frege**, in, journées de logique et philosophie, la logique science normative ou science appliquée, publications de l'université de Provence, Aix1996.

IV ـ الموسوعات:

أ ـ باللغة العربية:

45 – أندري لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الثانية 2001.

46 – جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني 1982.

47 – عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الأول، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 1984.

48 – مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1979.

ب ـ باللغة الأجنبية:

49 – Microsoft® Encarta® 2006 [CD]. © 1993-2005 Microsoft Corporation.

الفهرس